Handbuch theologischer Grundbegriffe

Band 1

dtv
Wissenschaftliche Reihe

Handbuch theologischer Grundbegriffe

Handbuch theologischer Grundbegriffe

Unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter
herausgegeben von Heinrich Fries

Band 1
A--E

Deutscher
Taschenbuch
Verlag



Vom Herausgeber durchgesehene und ergänzte Ausgabe
August 1970
Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG,
München
© 1962 by Kösel-Verlag KG, München
Umschlaggestaltung: Celestino Piatti
Gesamtherstellung: C. H. Beck'sche Buchdruckerei,
Nördlingen
Printed in Germany

Inhalt

In den vier Bänden der Taschenbuchausgabe des HANDBUCHES THEOLOGISCHER GRUNDBEGRIFFE wird jeder Band die seinem Inhalt entsprechende Nomenklatur erhalten. Das Sachregister befindet sich am Schluß des vierten Bandes.

Vorwort

Das hier vorgelegte Handbuch erarbeitet theologische Grundbegriffe und beschreibt deren Bedeutung. Diese Konzeption machte eine Auswahl notwendig: Im Unterschied zu bloß lexikalischen Werken werden hier die für das Verständnis des christlichen Glaubens wesentlichen Themen der Theologie in Geschichte und Gegenwart behandelt. Die Konzentration auf theologische Grundbegriffe ermöglichte es, das Mannigfaltige zu gliedern, das Einzelne in größere Zusammenhänge einzufügen und damit einem umfassenden Verständnis zuzuführen. Die Frage, was ein theologischer Grundbegriff ist, wurde in sorgfältiger Beratung mit zahlreichen Mitarbeitern des Handbuches erörtert. Die dem Werk zugrunde liegende Nomenklatur kann den Anspruch erheben, alles theologisch Wesentliche berücksichtigt zu haben. Sie umfaßt etwa 160 Grundbegriffe aus allen theologischen Disziplinen und den der Theologie benachbarten Bereichen. Begriffe, die nicht in der Nomenklatur enthalten sind, findet der Leser mit Hilfe des Sachregisters.

Den Mitarbeitern lag daran, über die einzelnen Themen konzentrierte, in sich geschlossene Abhandlungen vorzulegen, um damit die Ganzheit der Inhalte in der Verschiedenheit der Perspektiven zum Ausdruck zu bringen. Diese Zielsetzung gebot es, die theologischen Grundbegriffe, wo immer es möglich war, zunächst in ihrem biblischen Ursprung aufzusuchen und dabei die exegetischen und bibeltheologischen Forschungsergebnisse in Anspruch zu nehmen. Der biblischen Grundlegung folgt die geschichtliche, bis zur Gegenwart geführte Analyse. Sie entfaltet die theologische Terminologie, die auf dem Weg der Geschichte Gestalt annimmt und damit sich selbst auslegt und zur Sprache bringt. Der systematische Teil stellt die Struktur der Begriffe, ihren Zusammenhang sowie ihren Sinn- und Problemgehalt dar. Eine auswählende Bibliographie dient der weiteren Orientierung.

Nach Anlage und Durchführung ist das Handbuch theologischer Grundbegriffe gleichsam eine Summe der Theologie in Längs- und Querschnitten. Eine solche Arbeit konnte in verantwortlicher Weise nur unter der Voraussetzung gelingen, daß kompetente Mitarbeiter gewonnen wurden. Ein Blick auf die Liste der Verfasser zeigt, daß dieses Vorhaben geglückt ist. Den nahezu hundert Mitarbeitern gebührt aufrichtiger Dank für die selbstlose Bereitwilligkeit, mit der sie sich in den Dienst dieses teamwork gestellt haben. Die wissenschaftliche und theologische Individualität hat dabei keine Einbuße erlitten. Das Werk ist frei von jeder gleichmacherischen Schablone.

Das Handbuch theologischer Grundbegriffe wird durch seine Gründlichkeit und umfassende Problemerhellung sowohl dem wissenschaftlich tätigen Theologen wie dem Theologiestudenten Hilfe und Förderung bieten. Denn hier werden nicht nur »Ergebnisse« ver-

mittelt, sondern es vollzieht sich lebendige und aktuelle Theologie. Doch ist das Werk nicht nur für Theologen gedacht. Auch für Philosophen, Religionswissenschaftler, Historiker, Pädagogen, Soziologen, Philologen ist es ein wertvolles Hilfsmittel. Darüber hinaus wendet es sich an jeden, dem an einem vertieften Verständnis des Glaubens gelegen ist. Dieses Verständnis fordert bereits der Glaube selbst, aber nicht weniger die vielfältigen, nach Lösung drängenden Probleme der Gegenwart. Wer sich mit dem christlichen Glauben auseinandersetzen will, auf welchem Standpunkt er auch stehen mag, wer in der Klärung der Begriffe die Voraussetzung theologischen Verstehens erkennt, wird in diesem Werk eine umfassende Information finden.
In der hier vorliegenden Fassung ist das HANDBUCH THEOLOGISCHER GRUNDBEGRIFFE in den Jahren 1962 und 1963 erschienen. Das ist nach früheren Maßstäben gerechnet eine kurze Zeit, in der, so könnte man meinen, im Bereich der Theologie kaum eine Änderung wahrgenommen werden kann; es ist jedoch eine lange Zeit, gemessen an dem Wandel der Probleme, der Fragestellungen und der Antworten, die unsere Zeit und die gegenwärtige Theologie bestimmen. Daß das Handbuch nunmehr in vier Bänden in der Wissenschaftlichen Reihe des Deutschen Taschenbuch Verlages veröffentlicht wird, ist nicht nur ein Zeichen dafür, daß es in allem geschichtlichen Wechsel ein Bleibendes und Beständiges gibt, sondern ein ausdrücklicher Hinweis darauf, daß in den Aussagen dieses Werkes auch die Möglichkeiten von heute und morgen mitbedacht und aufgenommen sind. Die Gewähr dafür bieten die in ihnen angestrebte Orientierung am biblischen Ursprung, der Verfolg des geschichtlichen Weges, die Bemühung um das Ganze der Sache und um die darin liegenden Möglichkeiten und Dimensionen.
Die hier vorliegende Taschenbuchausgabe wurde durch die vom Herausgeber und seinen Mitarbeitern vorgenommene Ergänzung der Bibliographie auf den neuesten Stand gebracht. Dabei wird sehr deutlich und anschaulich, welche Grundbegriffe in den letzten Jahren eine besondere Bedeutung erlangt haben und an welchen eine vertiefte Reflexion vorgenommen wurde – es sind die zentralen Themen. Das ist kein schlechtes Zeichen für die jetzige Situation der Theologie.
Manche Grundbegriffe sind in der Gegenwart etwas zurückgetreten, einige Begriffe könnten heute neu aufgenommen werden. Eine solche Akzentuierung ist nicht verwunderlich, sondern ein Zeichen der lebendigen Geschichtlichkeit, auf die die Theologie ihre Sache zu beziehen hat.
Das HANDBUCH THEOLOGISCHER GRUNDBEGRIFFE besteht – das ist die Überzeugung des Herausgebers und des Verlags – acht Jahre nach seinem Erscheinen die Probe von heute und morgen und vermag den mehr denn je unverzichtbaren Dienst der Information und Orientierung zu leisten.

HEINRICH FRIES

Adam F. Stier
Akkomodation Th. Ohm
Amt J. Gewiess, O. Karrer
Analogie G. Söhngen
Apostel E. M. Kredel, A. Kolping
Arbeit M.-D. Chenu
Ärgernis J. Gnilka
Aristotelismus L. Hödl
Armut W. Trilling, L. Hardick
Aszese F. Wulf
Atheismus G. Siewerth
Auferstehung Jesu R. Marlé, A. Kolping
Augustinismus F. Hoffmann

Bekenntnis N. Brox, W. Seibel
Bild S. Otto
Bischof E. M. Kredel, A. Kolping
Böse, das J. Bernhart
Bund J. Haspecker
Bußsakrament H. Vorgrimler

Demut O. Schaffner
Dogma J. R. Geiselmann

Ehe A. Auer
Eigentum F. Klüber
Einheit H. Fries
Engel J. Michl
Entscheidung J. B. Metz
Epiphanie E. Pax
Erbschuld L. Scheffczyk
Erlösung J. Gnilka, W. Dettloff
Erziehung O. Betz
Eschatologie A. Winklhofer
Eucharistie J. Betz
Evangelium P. Bläser
Ewigkeit A. Darlapp
Existenz A. Guggenberger
Exkommunikation K. Mörsdorf

Firmung A. Adam
Franziskanertheologie W. Dettloff
Freiheit G. Siewerth, G. Richter, J. B. Metz
Freude H. Volk
Friede E. Biser

Gebet F. Wulf
Geduld F. J. Schierse
Geheimnis G. Richter, K. Rahner
Gehorsam A. Stöger, F. Scholz
Gemeinschaft J. Höffner
Gerechtigkeit W. Mann, J. Pieper
Gericht W. Pesch, A. Winklhofer
Geschichtlichkeit A. Darlapp
Geschlechtlichkeit A. Auer
Gesetz P. Bläser, N. Krautwig
Gewissen J. Stelzenberger
Glaube M. Seckler
Gnade I. Hermann, J. Auer
Gnosis H. Schlier
Gott J. B. Lotz, H. Fries, J. Haspecker, J. Alfaro
Gotteserkenntnis J. Möller

Häresie O. Karrer
Heil W. Trilling, O. Semmelroth
Heiligenverehrung B. Kötting
Heiliger Geist I. Hermann, O. Semmelroth
Heiligkeit H. Groß, J. Grotz
Heilsgeschichte P. Bläser, A. Darlapp
Herrlichkeit E. Pax
Herz P. Hoffmann, K. Rahner
Hoffnung P. Hoffmann, J. Pieper

Inkarnation F. Malmberg
Inspiration K. Rahner
Israel G. Richter

Jesus Christus J. R. Geiselmann
Jungfräulichkeit A. Auer

Kanon P. Neuenzeit
Kirche J. Schmid, Y. Congar, H. Fries, H. Küng
Kirchenjahr W. Dürig
Kirchenrecht K. Mörsdorf
Konkupiszenz J. B. Metz
Konzil H. Jedin
Krankensalbung J. Betz
Kult E. J. Lengeling

Laie Y. Congar
Leben F. Mußner
Leiblichkeit J. B. Metz
Leid J. Scharbert
Licht J. Ratzinger
Liebe V. Warnach
Liturgie E. J. Lengeling

Macht R. Hauser
Maria K. H. Schelkle, O. Semmelroth
Meditation J. B. Lotz
Mensch B. Thum, V. Warnach
Mission F. Kamphaus, Th. Ohm
Mittler F. J. Schierse
Mönchtum U. Ranke-Heinemann
Mystik F. Wulf
Mythos R. Marlé

Nachfolge A. Schulz, A. Auer
Natur H. Kuhn, S. Otto
Naturrecht H. R. Schlette
Nichtchristen H. Rusche, M. Seckler

Offenbarung J. R. Geiselmann
Ordnung H. Krings
Ostkirche J. Chrysostomus

Papst O. Karrer
Patristik S. Otto
Paulus C. Tresmontant
Person A. Guggenberger
Petrus J. Schmid
Philosophie und Theologie G. Söhngen
Platonismus und Neuplatonismus E. von Ivánka
Prädestination J. Auer
Priestertum P. Fransen
Prophet F. Stier
Protestantismus W. Maurer

Rechtfertigung W. Dettloff
Reformation G. Schwaiger, E. Kinder
Reich Gottes P. Hoffmann
Religion H. Fries
Religionen H. R. Schlette

Sakrament P. Neuenzeit, H. R. Schlette
Satan F. J. Schierse, J. Michl
Scholastik M.-D. Chenu
Schöpfung H. Reinelt, L. Scheffczyk, H. Volk
Schrift (Heilige) und Theologie K. Rahner
Seelsorge E. Feifel
Sein J. B. Lotz
Sittlichkeit N. Krautwig
Staat H. R. Schlette, P. Mikat
Stellvertretung J. Ratzinger
Substanz J. Möller
Sühne P. Neuenzeit
Sünde L. Scheffczyk
Symbol H. R. Schlette

Taufe J. Betz
Teilhabe W. Pesch, H. R. Schlette
Theologie H. Fries
Thomismus J. B. Lotz
Tod P. Hoffmann, H. Volk
Toleranz H. R. Schlette
Tradition J. R. Geiselmann
Trinität M. Schmaus
Tugend J. Pieper

Umkehr P. Hoffmann
Unsterblichkeit C. Tresmontant, P. Hoffmann

Vergebung J. Scharbert

Vergeltung W. Pesch
Verheißung J. Scharbert
Verkündigung I. Hermann, Th. Filthaut
Vermittlung J. Möller
Vernunft G. Siewerth
Versuchung N. Brox, F. Scholz

Wahrheit H. Krings, J. Gnilka
Weisheit V. Hamp, J. B. Metz
Welt N. Brox, H. R. Schlette
Wort H. Krings, H. Schlier, H. Volk

Zeichen/Wunder J. Gnilka, H. Fries
Zeit A. Darlapp
Zeugnis N. Brox

Die Mitarbeiter

Prof. Dr. A. Adam, Mainz
Prof. Dr. J. Alfaro, Rom
Prof. Dr. A. Auer, Tübingen
Prof. Dr. J. Auer, Regensburg
Prof. DDr. J. Bernhart, Türkheim †
Prof. Dr. J. Betz, Würzburg
Prof. Dr. O. Betz, Hamburg
Prof. DDr. E. Biser, Würzburg
Prof. Dr. P. Bläser MSC, Paderborn
Prof. Dr. N. Brox, München
Prof. Dr. M.-D. Chenu OP, Paris
Dr. J. Chrysostomus OSB, Niederalteich
Prof. Dr. Y. Congar OP, Straßburg
A. Darlapp, Innsbruck
Prof. Dr. W. Dettloff, München
Prof. DDr. W. Dürig, München
Prof. Dr. E. Feifel, München
Prof. Dr. Th. Filthaut, Münster †
Prof. Dr. P. Fransen SJ, Löwen
Prof. Dr. H. Fries, München
Prof. Dr. J. R. Geiselmann, Tübingen †
Prof. Dr. J. Gewiess, Münster †
Prof. Dr. J. Gnilka, Münster
Prof. Dr. H. Groß, Regensburg
Dr. J. Grotz SJ, Würzburg
Prof. DDr. A. Guggenberger CSSR, Gars
Prof. Dr. V. Hamp, München
Dr. L. Hardick OFM, Münster
Prof. Dr. J. Haspecker SJ, Frankfurt †
Prof. Dr. R. Hauser, Heidelberg
Dr. I. Hermann, Mainz
Prof. Dr. L. Hödl, Bonn
Prof. Dr. F. Hoffmann, Erfurt
Dr. P. Hoffmann, Dortmund
DDr. J. Höffner, Erzbischof von Köln
Prof. Dr. E. von Ivánka, Wien
Prof. Dr. Dr. H. Jedin, Bonn
Dr. F. Kamphaus, Münster
Dr. O. Karrer, Luzern
Prof. Dr. E. Kinder, Münster
Prof. Dr. Dr. F. Klüber, Regensburg
Prof. Dr. A. Kolping, Freiburg
Prof. Dr. B. Kötting, Münster
Prof. Dr. N. Krautwig OFM, Mönchengladbach
Dr. E. M. Kredel, Bamberg
Prof. Dr. H. Krings, München
Prof. Dr. H. Kuhn, München
Prof. Dr. H. Küng, Tübingen
Prof. DDr. E. J. Lengeling, Münster
Prof. Dr. J. B. Lotz SJ, Pullach bei München

Prof. Dr. F. Malmberg SJ, Maastricht
Dr. W. Mann, Freiburg
Prof. Dr. R. Marlé SJ, Paris
Prof. Dr. W. Maurer, Erlangen
Prof. DDr. J. B. Metz, Münster
Prof. Dr. J. Michl, München
Prof. Dr. P. Mikat, Düsseldorf
Prof. Dr. J. Möller, Tübingen
Prof. Dr. Dr. K. Mörsdorf, München
Prof. Dr. F. Mußner, Regensburg
Prof. Dr. P. Neuenzeit, Würzburg
Prof. Dr. Th. Ohm OSB, Münster †
Prof. Dr. S. Otto, München
Prof. DDr. E. Pax OFM, Jerusalem
Prof. Dr. W. Pesch CSSR, Mainz
Prof. Dr. J. Pieper, Münster
Prof. Dr. K. Rahner SJ, Münster
Dr. U. Ranke-Heinemann, Essen
Prof. Dr. J. Ratzinger, Regensburg
Dr. H. Reinelt, Freiburg
Dr. G. Richter, Mallersdorf/Nby.
Dr. H. Rusche, Münster
Prof. Dr. O. Schaffner, Passau
Prof. Dr. J. Scharbert, München
Prof. Dr. L. Scheffczyk, München
Prof. DDr. K. H. Schelkle, Tübingen
Dr. F. J. Schierse, Hausen
Prof. DDr. H. R. Schlette, Bonn
Prof. Dr. H. Schlier, Bonn
Prof. Dr. M. Schmaus, München
Prof. Dr. Dr. J. Schmid, München
Prof. Dr. F. Scholz, Fulda
Dr. A. Schulz OSB, Schweickelberg
Prof. Dr. G. Schwaiger, München
Prof. Dr. M. Seckler, Tübingen
Dr. W. Seibel SJ, München
Prof. Dr. O. Semmelroth SJ, Frankfurt
Prof. Dr. G. Siewerth, Freiburg †
Prof. DDr. G. Söhngen, München
Prof. Dr. J. Stelzenberger, Stockdorf
Prof. Dr. F. Stier, Tübingen
Prof. Dr. A. Stöger, St. Pölten
Prof. Dr. B. Thum OSB, Wien
Prof. Dr. C. Tresmontant, Paris
Dr. W. Trilling, Erfurt
Dr. Dr. H. Volk, Bischof von Mainz
Prof. Dr. H. Vorgrimler, Luzern
Prof. Dr. V. Warnach OSB, Salzburg †
Prof. Dr. A. Winklhofer, Passau
Dr. F. Wulf SJ, München

Die Übersetzer

Dr. U. Horst OP, Walberberg — *Gott IV*
Dr. O. H. Pesch OP, Walberberg — *Arbeit. Auferstehung Jesu. Kirche II. Laie. Mythos. Paulus. Priestertum. Scholastik. Unsterblichkeit I*

I. Biblische Bücher und außerkanonische Schriften

A. Altes Testament

Gn	Genesis	Prd	Prediger (Ecclesiastes)
Ex	Exodus	Hl	Hoheslied
Lv	Leviticus	Weish	Weisheit
Nm	Numeri	Sir	Jesus Sirach (Ecclesiasticus)
Dt	Deuteronomium	Is	Isaias
Jos	Josue	Jr	Jeremias
Ri	Richter	Klgl	Klagelieder
Rt	Ruth	Bar	Baruch
1 Sam	1. Samuel	Ez	Ezechiel
2 Sam	2. Samuel	Dn	Daniel
1 Kg	1. Könige	Os	Osee
2 Kg	2. Könige	Joel	Joel
1 Chr	1. Chronik (Paralipomenon)	Am	Amos
2 Chr	2. Chronik	Abd	Abdias
Esr	Esdras (1 Esdras)	Jon	Jonas
Neh	Nehemias (2 Esdras)	Mich	Michäas
Tob	Tobias	Nah	Nahum
Jdt	Judith	Hab	Habakuk
Est	Esther	Soph	Sophonias
1 Makk	1. Makkabäerbuch	Agg	Aggäus
2 Makk	2. Makkabäerbuch	Zach	Zacharias
Job	Job	Mal	Malachias
Ps (Pss)	Psalm(en)		
Spr	Sprüche		

E = Elohist; J = Jahwist; P = Priesterschrift

B. Apokryphen (Altes Testament)

grApkBar	Griechische Baruch-Apokalypse
syrApkBar	Syrische Baruch-Apokalypse
Arist	Aristeasbrief
AssMos	Assumptio Mosis
Dam	Damaskusschrift
3 Esr	3. Esdrasbuch
4 Esr	4. Esdrasbuch (Apokalypse des Esdras)
aethHen	Aethiopisches Henoch-Buch
grHen	Griechisches Henoch-Buch
hebrHen	Hebräisches Henoch-Buch
slavHen	Slavisches Henoch-Buch

Jub	Jubiläenbuch				
LebAd	Leben Adams und Evas				
3 Makk	3. Makkabäerbuch				
4 Makk	4. Makkabäerbuch				
MartIs	Martyrium des Isaias				
OrMan	Oratio Manasse				
PsSal	Psalmen Salomons				
Sib	Sibyllinen				
TestAbr	Testament Abrahams				
TestXII	Testament der 12 Patriarchen				
	As	Aser	Jud	Juda	
	Benj	Benjamin	Lev	Levi	
	Dan	Dan	Naph	Naphthali	
	Gad	Gad	Rub	Ruben	
	Iss	Issachar	Sim	Simeon	
	Jos	Joseph	Zab	Zabulon	
Corp. Herm.	Corpus Hermeticum				

C. Rabbinische Literatur

Mischna, Sanh 1, 4	Mischna, Traktat Sanhedrin, Kap. 1 § 4
Tos, Sanh 1, 4	Tosephta, Traktat Sanhedrin, Kap. 1 § 4
bSanh 31a	Babylonischer Talmud, Traktat Sanhedrin, Blatt 31, Spalte 1
pSanh 2, 21b	Palästinischer (jerusalemischer) Talmud, Traktat Sanhedrin, Kap. 2, Blatt 21, Spalte 2

D. Handschriften vom Toten Meer

1QH	Hodajot = Dankpsalmen aus der ersten Höhle von Qumran (Sukenik Osar Tafel 35–58)
1QIs[a]	Erste Isaias-Handschrift aus der ersten Höhle von Qumran (Burrows QMss I. Tafel 1–54)
1QIs[b]	Zweite Isaias-Handschrift aus der ersten Höhle von Qumran (Sukenik Osar Tafel 1–15)
1QM	Milchamat bene or bibene choschäch = »Kampf der Söhne des Lichts gegen die Söhne der Finsternis«; Handschrift aus der ersten Höhle von Qumran (Sukenik Osar Tafel 16–34. 47)
1QpHab	PäschärChabaqquq = Habakuk-Kommentar; Handschrift aus der ersten Höhle von Qumran (Burrows QMss I. Tafel 55–61)
1QS	Säräch hajjachad = »Sektenregel«, »Manual of Discipline« o. ä.; Handschrift aus der ersten Höhle von Qumran (Burrows QMss II. fasc. 2)
4QFlor	Florilegium aus der vierten Höhle von Qumran

4QpIs[a]	4 Qumran päschär (= Kommentar) a) zu Isaias
4Qpatr	4 Qumran Patriarchensegen

E. Neues Testament

Mt	Matthäus-Evangelium	1 Tim	1. Timotheusbrief
Mk	Markus-Evangelium	2 Tim	2. Timotheusbrief
Lk	Lukas-Evangelium	Tit	Titusbrief
Jo	Johannes-Evangelium	Phm	Philemonbrief
Apg	Apostelgeschichte	Hebr	Hebräerbrief
Röm	Römerbrief	Jak	Jakobusbrief
1 Kor	1. Korintherbrief	1 Petr	1. Petrusbrief
2 Kor	2. Korintherbrief	2 Petr	2. Petrusbrief
Gal	Galaterbrief	1 Jo	1. Johannesbrief
Eph	Epheserbrief	2 Jo	2. Johannesbrief
Phil	Philipperbrief	3 Jo	3. Johannesbrief
Kol	Kolosserbrief	Jud	Judasbrief
1 Thess	1. Thessalonicherbrief	Apk	Apokalypse des Johannes (Geheime Offenbarung)
2 Thess	2. Thessalonicherbrief		

F. Apokryphen (Neues Testament)

ActAndr	Andreas-Akten	ApkPetr	Petrus-Apokalypse
ActJo	Johannes-Akten	AscIs	Ascensio Isaiae
ActPaul	Paulus-Akten	EbEv	Ebioniter-Evangelium
ActPetr	Petrus-Akten	HebrEv	Hebräer-Evangelium
ActThom	Thomas-Akten	Laod	Laodicenerbrief
AegEv	Ägypter-Evangelium	OdSal	Oden Salomos
ApkAbr	Abraham-Apokalypse	PetrEv	Petrus-Evangelium
ApkEl	Elias-Apokalypse	ProtEv	Protoevangelium des Jakobus
ApkMos	Moses-Apokalypse		

Apostolische Väter

Barn	Barnabasbrief
1 Clem	1. Klemensbrief
2 Clem	2. Klemensbrief
Did	Didache
Diog	Diognetbrief
Herm	Pastor Hermae
Herm(m)	Hermas, mandata
Herm(s)	Hermas, similitudines
Herm(v)	Hermas, visiones
IgnEph	Ignatius, Epistola ad Ephesios
IgnMagn	Ignatius, Epistola ad Magnesios

IgnPhld	Ignatius, Epistola ad Philadelphenses
IgnPol	Ignatius, Epistola ad Polycarpum
IgnRom	Ignatius, Epistola ad Romanos
IgnSm	Ignatius, Epistola ad Smyrnaeos
IgnTrall	Ignatius, Epistola ad Trallianos
MartPol	Martyrium Polycarpi
Pap	Papias-Fragmente
Polyk	Epistola Polycarpi

II. Allgemeine Abkürzungen

aaO.	am angeführten Ort
Abt.	Abteilung
ahd.	althochdeutsch
allg.	allgemein
Anm.	Anmerkung
Art.	Artikel
AT	Altes Testament
atl.	alttestamentlich
bibl.	biblisch
bzw.	beziehungsweise
c., can.	Canon
ca.	circa
CIC	Codex Iuris Canonici
dgl.	dergleichen, desgleichen
d. h.	das heißt
d. i.	das ist
disp.	disputatio
dt.	deutsch
ebd.	ebenda
ed.	editio, edidit, ediert von, edited by
Einl.	Einleitung
Ep.	Epistola
etc.	et cetera
evtl.	eventuell
f, ff	folgend(e)
Fr.	Fragment(e)
frz.	französisch
geb.	geboren
got.	gotisch
Hiph.	Hiphil
hist.	historisch
hl.	heilig(e)
Hrsg.	Herausgeber
hrsg.	herausgegeben
Jh	Jahrhundert(e)
Kap.	Kapitel
LXX	Septuaginta
m. a. W.	mit anderen Worten
mhd.	mittelhochdeutsch
n.	Nummer(n)
n. Chr.	nach Christi Geburt
niederl.	niederländisch
n. Pf.	nach Pfingsten
NT	Neues Testament
ntl.	neutestamentlich
o. J.	ohne Jahr
Pap.	Papyrus
par.	Parallele(n)
Pi.	Piel
Pol.	Polel
Prol.	Prolog
Prooem.	Prooemium
S.	Seite
s.	siehe

sc.	scilicet
sect.	sectio
sess.	sessio
sog.	sogenannt(e)
spez.	speziell
Suppl.	Supplement
s. v.	sub voce
u. a.	und andere, unter anderem
u. ä.	und ähnliche(s)
u. ö.	und öfter
usw.	und so weiter
V.	Vers
v. Chr.	vor Christi Geburt
vgl.	vergleiche
Vol.	Volume(n)
z. B.	zum Beispiel
z. St.	zur Stelle
z. T.	zum Teil
zw.	zwischen

III. Sammelwerke, Zeitschriften, Handbücher, Lexika

AAS	Acta Apostolicae Sedis, Rom 1909ff
AFrH	Archivum Franciscanum Historicum, Florenz-Quaracchi 1908ff
AHD	Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge, Paris 1926ff
AKG	Archiv für Kulturgeschichte, (Leipzig) Münster und Köln 1903ff
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft (früher: JLW), Regensburg 1950ff
AnBoll	Analecta Bollandiana, Brüssel 1882ff
ANET	Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, ed. J. B. Pritchard, Princeton 1950 (ANET[2]: 2. ed. corrected and enlarged 1955)
Angelicum	Angelicum, Rom 1924ff
AnLov	Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia, Löwen 1947ff
Ant	Antonianum, Rom 1926ff
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte, (Leipzig) Gütersloh 1903ff
Bardenhewer	O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur. 5 Bände, Freiburg i.Br. 1902ff; I [2]1913, II [2]1914, III [2]1923, IV [1-2]1924, V 1932
Bibl	Biblica, Rom 1920ff
Billerbeck	(H. L. Strack und) P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I–IV, München 1922–28 (Neudruck 1956), V Rabbinischer Index, hrsg. von J. Jeremias und K. Adolph, ebd. 1956
BKV	Bibliothek der Kirchenväter, hrsg von F.X. Reithmayr, fortgesetzt von V. Thalhofer, 79 Bände, Kempten 1869–88

BKV^{2} Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. von O. Bardenhewer, Th. Schermann (ab Band 35: J. Zellinger) und C. Weyman, 83 Bände, Kempten 1911 ff

BLE Bulletin de littérature ecclésiastique, Toulouse 1899 ff

BM Benediktinische Monatsschrift (1877–1918: St. Benediktsstimmen; seit 1959: Erbe und Auftrag), Beuron 1919 ff

BW Bibeltheologisches Wörterbuch, hrsg. von Johannes B. Bauer, Graz-Wien-Köln 1959, I–II ^{2}1962

BZ Biblische Zeitschrift, Freiburg i. Br. 1903–29, Paderborn 1931–39, 1957 ff (NF)

CA Confessio Augustana (in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hrsg. vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß, Göttingen ^{3}1956)

Cath Catholica. Jahrbuch (Vierteljahresschrift) für Kontroverstheologie, (Paderborn) Münster 1932 ff

Catholicisme Catholicisme. Hier – Aujourd'hui – Demain, dir. par G. Jacquemet, Paris 1948 ff

CChr Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio, Turnhout-Paris 1953 ff

CollGand Collationes Gandarenses, Gent

Concilium Internationale Zeitschrift für Theologie, Zürich-Mainz 1965 ff

CR Corpus Reformatorum, (Braunschweig) Berlin 1834 ff, Leipzig 1906 ff

CSCO Corpus scriptorum christianorum orientalium, Paris 1903 ff

CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Wien 1866 ff

CT Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum nova Collectio, edidit Societas Goerresiana promovendis inter Catholicos Germaniae Litterarum Studiis, bisher 13 Bände, Freiburg i. Br. 1901 ff

D H. Denzinger, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, Barcelona-Freiburg i. Br.-Rom ^{31}1957

DACL Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, hrsg. von F. Cabrol und H. Leclercq, Paris 1924 ff

DAFC Dictionnaire apologétique de la foi catholique, hrsg. von A. d'Alès, Paris ^{4}1909–1931

DB Dictionnaire de la Bible, hrsg. von F. Vigouroux, 5 Bände, Paris 1895–1912 (vgl. DBS)

DBS Dictionnaire de la Bible, Supplément, hrsg. von L.

	Pirot, fortgesetzt von A. Robert, Paris 1928 ff (vgl. DB)
DDC	Dictionnaire de droit canonique, hrsg. von R. Naz, Paris 1935 ff
DSAM	Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire, hrsg. von M. Viller, Paris 1932 ff
DTh	Divus Thomas (vor 1914: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie; ab 1954: Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie), Freiburg/Schweiz
DThC	Dictionnaire de théologie catholique, hrsg. von A. Vacant und E. Mangenot, fortgesetzt von E. Amann, Paris 1899 ff
DTh(P)	Divus Thomas, Piacenza 1880 ff
ECatt	Enciclopedia Cattolica, Rom 1949 ff
EKL	Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, hrsg. von H. Brunotte und O. Weber, Göttingen 1955 ff
EP	Enchiridion Patristicum, coll. M. J. Rouet de Journel, Freiburg [18]1953
Eranos	Eranos-Jahrbuch, Zürich 1933 ff
ERE	Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. J. Hastings, 1908–26, 2. impr. vol. 1–12 und Index vol., Edinburgh 1925–40
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses, Brügge 1924 ff
Etudes	Etudes, Paris 1856 ff (bis 1896: Etudes religieuses)
EvTh	Evangelische Theologie, München 1934 ff
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig 1897 ff
Gn	Gnomon. Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft, (Berlin) München 1925 ff
Gr	Gregorianum, Rom 1920 ff
Greßmann-AOT	H. Greßmann, Altorientalische Texte zum Alten Testament, Berlin [2]1926
GuL	Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik (bis 1947: ZAM), Würzburg 1947 ff
Hampe AF	Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput, hrsg. von J. Chr. Hampe, 3 Bände, München 1967
HDG	Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. von M. Schmaus, J. R. Geiselmann, A. Grillmeier, Freiburg i. Br. 1951 ff
HJ	Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, (Köln 1880 ff), München 1950 ff

IKZ	Internationale Kirchliche Zeitschrift, Bern 1911ff
Interpretation der Welt	Festschrift für Romano Guardini, hrsg. von H. Kuhn – H. Kahlefeld – K. Forster, Würzburg 1965
Irénikon	Irénikon, Amay-Chevetogne 1926ff
Istina	Istina, Boulogne-sur-Seine 1954ff
JBL	Journal of Biblical Literature, published by the Society of Biblish Literature and Exegesis, Boston 1881ff
JLW	Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, Münster 1921–41 (jetzt: ALW)
JQR	The Jewish Quarterly Review, Philadelphia 1888ff
JThS	The Journal of Theological Studies, London 1899ff
Kautzsch AP	E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Tübingen 1929
KiW	Die Kirche in der Welt (Katholisches Loseblattlexikon), Münster 1948ff
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1930 bis 1938, ²1957–1965
LThK Vat	Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, lateinisch und deutsch. Kommentare, hrsg. von H. S. Brechter – B. Häring – J. Höfer – H. Jedin – J. A. Jungmann – K. Mörsdorf – K. Rahner – J. Ratzinger – K. Schmidthüs – J. Wagner, 3 Bände, Freiburg-Basel-Wien 1966–1968
LuM	Liturgie und Mönchtum. Laacher Hefte, (Freiburg i. Br.) Maria Laach 1948ff
Mansi	J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, 31 Bände, Florenz-Venedig 1757–98; Neudruck und Fortsetzung hrsg. von L. Petit und J. B. Martin, 60 Bände, Paris 1899–1927
MD	La Maison-Dieu, Paris 1945ff
MEGA	Karl Marx – Friedrich Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke, Schriften, Briefe, hrsg. im Auftrag des Marx-Engels-Instituts Moskau von N. Rjazanov (D. B. Goldenbach) und (seit 1932) von V. Adoratskij, 42 Bände
MGLiblit	Monumenta Germaniae Historica: Libelli de lite
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift, München 1950ff
My Sal	Mysterium Salutis. Grundriß einer heilsgeschichtlichen Dogmatik, hrsg. von J. Feiner – M. Löhrer, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965ff

NovT	Novum Testamentum, Leiden 1956ff
NR	J. Neuner – H. Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, hrsg. von K. Rahner, Regensburg [5]1958
NRTh	Nouvelle Revue Théologique, Tournai-Löwen-Paris 1879ff
NTS	New Testament Studies, Cambridge-Washington 1954ff
NZM	Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Beckenried 1945ff
OrChrP	Orientalia Christiana periodica, Rom 1935ff
OrSyr	L'Orient Syrien, Paris 1956ff
OTS	Oudtestamentische Studiën, Leiden 1942ff
PerRMCL	Periodica de re morali canonica liturgica, Rom 1912ff
PG	Patrologia Graeca, hrsg. von J. P. Migne, 161 Bände, Paris 1857–66
Philologus	Philologus. Zeitschrift für das klassische Altertum, (Leipzig) Wiesbaden 1846ff
PhJ	Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Fulda 1888ff, München 1955ff
PL	Patrologia Latina, hrsg. von J. P. Migne, 217 Bände und 4 Reg.-Bände, Paris 1878–1890
POr	Patrologia orientalis, hrsg. von R. Graffin und F. Nau, Paris 1903ff
QGProt	Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus, hrsg. von J. Kunze und C. Stange, Leipzig 1904ff
QLP	Questions liturgiques et paroissiales, Löwen 1921ff
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, hrsg. von Th. Klauser, Stuttgart 1941 (1950)ff
Rahner GW	Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, hrsg. von J. B. Metz – W. Kern – A. Darlapp – H. Vorgrimler, 2 Bände, Freiburg-Basel-Wien 1964
RAM	Revue d'ascétique et de mystique, Toulouse 1920ff
RB	Revue biblique, Paris 1892ff; neue Serie seit 1904
RDC	Revue de droit canonique, Straßburg 1951ff
RDK	Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte, begonnen von O. Schmitt, hrsg. von E. Gall und L. H. Heydenreich, Stuttgart 1937ff
RE	Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, begr. von J. J. Herzog, hrsg. von A. Hauck, 24 Bände, Leipzig [3]1896–1913
RevSR	Revue des sciences religieuses, Straßburg 1921ff
RFN	Rivista di filosofia neoscolastica, Mailand 1909ff

RGG Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1909–13; ^{2}1927–32; ^{3}1956–62

RHE Revue d'histoire ecclésiastique, Löwen 1900 ff

RHLR Revue d'histoire et de littérature religieuse, Paris 1896–1907

RHPhR Revue d'histoire et de philosophie religieuse, Straßburg 1921 ff

RPhL Revue philosophique de Louvain, Löwen 1945 ff

RSPhTh Revue des sciences philosophiques et théologiques, Paris 1907 ff

RSR Recherches de science religieuse, Paris 1910 ff

RThom Revue Thomiste, Paris 1893 ff

SA Studia Anselmiana, Rom 1933 ff

Saeculum Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte, Freiburg i. Br. 1950 ff

Schmaus WV Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag, hrsg. von L. Scheffczyk – W. Dettloff – R. Heinzmann, 2 Bände, München-Paderborn-Wien 1967

Scholastik Scholastik, Freiburg i. Br. 1926 ff

Seppelt F. X. Seppelt, Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, I, II, IV, V Leipzig 1931–41; München I ^{2}1954, II ^{2}1955, III 1956, IV ^{2}1957, V ^{2}1959 (Band IV und V neubearbeitet von G. Schwaiger)

SM Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis, 4 Bände, Freiburg-Basel-Wien 1967–69

StdZ Stimmen der Zeit (vor 1914: Stimmen aus Maria Laach), Freiburg i. Br. 1871 ff

StL Staatslexikon, hrsg. von H. Sacher, Freiburg i. Br. ^{5}1926–32 (StL^{6}: ebd. 1957 ff)

StTh Studia Theologica, cura ordinum theologicorum Scandinavicorum edita, Lund 1948 ff

StudGen Studium Generale. Zeitschrift für die Einheit der Wissenschaften im Zusammenhang ihrer Begriffsbildungen und Forschungsmethoden, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1948 ff

Sym Symposion. Jahrbuch für Philosophie, Freiburg i. Br. 1948 ff

Theologie im Wandel Festschrift zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967, München-Freiburg 1967

ThGl Theologie und Glaube, Paderborn 1909 ff

ThLZ Theologische Literaturzeitung, Leipzig 1878 ff

ThQ Theologische Quartalschrift, Tübingen 1819 ff, Stuttgart 1946 ff, München 1969 ff

ThRv	Theologische Revue, Münster 1902ff
ThSt	Theological Studies, Baltimore 1940ff
ThSt(B)	Theologische Studien, hrsg. von K. Barth, Zollikon 1944ff
ThStK	Theologische Studien und Kritiken, (Hamburg) Gotha 1828ff
ThW	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. von G. Kittel, fortgesetzt von G. Friedrich, Stuttgart 1933ff
ThZ	Theologische Zeitschrift, Basel 1945ff
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift (bis 1944: Pastor Bonus), Trier 1888ff
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Archiv für die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig-Berlin 1882ff (in 5 Reihen bisher 62 Bände)
VS	La vie spirituelle, (Lingugé, Juvisy) Paris 1869ff
VT	Vetus Testamentum, Leiden 1951
WA	M. Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe (»Weimarer Ausgabe«), Weimar 1883ff
WiWei	Wissenschaft und Weisheit, Düsseldorf 1934ff
ZAM	Zeitschrift für Aszese und Mystik (seit 1947: GuL), (Innsbruck, München) Würzburg 1926ff
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, (Gießen) Berlin 1881ff
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte, (Gotha) Stuttgart 1876ff
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie, (Innsbruck) Wien 1877ff
ZMR	Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 34ff Münster 1950ff (Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1–17 ebd. 1911–27; Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 18–25 ebd. 1928–35; Zeitschrift für Missionswissenschaft, 26–27 ebd. 1935–37; Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 28–33 ebd. 1938–41, 1947–49)
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Gießen 1900ff, Berlin 1934ff
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, (Marburg) Köln 1948ff
ZSavRGkan	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung, Weimar 1911ff

ZSTh — Zeitschrift für systematische Theologie, (Gütersloh) Berlin 1923ff
ZThK — Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen 1891ff

IV. Quellenwerke

ABÄLARD
Eth. — Ethica seu Scito teipsum

ALANUS AB INSULIS
De Fide Cath. — De fide catholica contra haereticos

ALBERTUS MAGNUS
In Sent. — Commentarii in I–IV Sententiarum

ALFONS VON LIGUORI
Theol. Mor. — Theologia moralis

AMBROSIUS
Apol. Proph. David — Apologia prophetae David ad Theodosium Augustum
De Abrah. — De Abraham
De Fide — De fide ad Gratianum Augustum
De Iac. — De Iacob et vita beata
De Myst. — De mysteriis
De Off. Min. — De officiis ministrorum
De Paen. — De paenitentia
De Sacr. — De sacramentis
De Spir. Sancto — De Spiritu Sancto ad Gratianum Augustum
De Virg. — De virginitate
En. in Ps. — Enarrationes in Psalmos
Expos. Ev. Lc. — Expositio evangelii secundum Lucam
Hexaëm. — Hexaëmeron

ANSELM VON CANTERBURY
De Casu Diab. — De casu diaboli
De Conc. Virg. — De conceptu virginali et de originali peccato
De Fide Trin. — De fide trinitatis
Dial. de Ver. — Dialogus de veritate
Monol. — Monologion
Prosl. — Proslogion

APOLLINARIS VON LAODICEA
Apodeixis — Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ’ ὁμοίωσιν ἀνθρώπου

ARISTOTELES
De An. — De anima
Eth. Meg. — Eudemische Ethik

Eth. Nik.	Nikomachische Ethik
Kateg.	Kategorien
Metaph.	Metaphysik
Phys.	Physik
Poet.	Poetik
Pol.	Staat

ATHANASIUS

Contr. Ar.	Orationes contra arianos
De Virg.	De virginitate
Ep. de Syn.	Epistola de synodis Armini
Ep. II ad Cast.	Epistola II ad Castorem
In Ps.	Expositiones Psalmorum
Vit. Ant.	Vita S. Antonii
Vit. Syncl.	Vita S. Syncleticae

ATHENAGORAS

Presb.	Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν

AUGUSTINUS

Ad. Simpl.	De diversis quaestionibus ad Simplicianum
Civ. Dei	De civitate Dei
Conf.	Confessiones
Contr. Ep. Parm.	Contra epistolam Parmeniani
Contr. Iul.	Contra Iulianum
Contr. Sec. Iul. Resp.	Contra secundam Iuliani responsionem
Contr. Serm. Ar.	Contra sermonem arianorum
Cum Fel. Man.	De actis cum Felice manichaeo
De Ag. Christ.	De agone christiano
De Div. Quaest.	De diversis quaestionibus
De Doct. Christ.	De doctrina christiana
De Gen.	De Genesi ad litteram
De Lib. Arb.	De libero arbitrio
De Mor.	De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum
De Perf. Iust.	De perfectione iustitiae hominis
De Praed. Sanct.	De praedestinatione sanctorum
De Trin.	De Trinitate
De Util. Cred.	De utilitate credendi
Ench.	Enchiridion ad Laurentium seu de fide, spe et caritate
En. Ps.	Enarrationes in Psalmos
Quaest. in Hept.	Quaestiones in Heptateuchum
Retract.	Retractationes
Serm.	Sermones
Solil.	Soliloquia
Tract. Ep. Io. I	Tractatus in epistolam Ioannis I
Tract. Io. Ev.	Tractatus in Ioannis evangelium

BASILIUS DER GROSSE

Adv. Eun.	Adversus Eunomium
De Ren. Saec.	Sermo de renuntiatione saeculi
De Spir. Sancto	De Spiritu Sancto
Hom. in Hexaëm.	Homiliae in Hexaëmeron
Hom. in Ps.	Homiliae in Psalmos
Reg. Fus. Tract.	Regulae fusius tractatae

BELLARMIN

Controv.	Disputationes de controversiis christianae fidei

BENEDIKT VON NURSIA

Reg.	Regula

BERNHARD VON CLAIRVAUX

Serm. de Div.	Sermones de diversis
Serm. in Cant.	Sermones in cantica canticorum
Tract. Grad. Hum.	Tractatus de gradibus humilitatis et superbiae

BOETHIUS

De Cons. Phil.	De consolatione philosophiae
De Trin.	De Trinitate

BONAVENTURA

Coll. Hex.	Collationes in Hexaëmeron
De Myst. Trin.	De mysterio trinitatis
De Perf. Ev.	Quaestiones disputatae de perfectione evangelica
De Perf. Vitae	De perfectione vitae ad sorores
In Sent.	In IV libros Sententiarum
Itin.	Itinerarium mentis in Deum
Serm. Sel.	Sermones selecti de rebus theologicis

CÄSARIUS VON HEISTERBACH

Dial. Mirac.	Dialogus miraculorum

CAJETAN

In S. th.	Commentaria in Summam theologicam S. Thomae Aquinatis

CANDIDUS

De Gen. Div. Verb.	De generatione divini Verbi

CASSIODOR

Gramm.	Codex de grammatica

CICERO

De Off.	De officiis
Quinct.	Pro Quinctio

CYPRIAN

Ad. Demet.	Ad Demetrianum
Ad. Donat.	Ad Donatum
Bon. Pat.	De bono patientiae
De Laps.	De lapsis
Eccl. Unit.	De catholicae ecclesiae unitate
Op. et Eleem.	De opere et eleemosynis

CYRILL VON ALEXANDRIEN

De Trin.	De sancta et consubstantiali trinitate

CYRILL VON JERUSALEM

Cat.	Katechesen

DESCARTES

Disc.	Discours de la méthode
Medit.	Meditationes de prima philosophia
Princ. Phil.	Principia philosophiae

DIONYSIUS AREOPAGITA (PSEUDO-DIONYSIUS)

Cael. Hier.	De caelesti hierarchia
Div. Nom.	De divinis nominibus
Eccl. Hier.	De ecclesiastica hierarchia
Myst. Theol.	De mystica theologia

DUNS SCOTUS

Op. Oxon.	Opus Oxoniense (Ordinatio)
Rep. Par.	Reportata Parisiensia

DURANDUS DE S. PORCIANO

In. Sent.	Commentarii in I–IV Sententiarum

ECKHART (MEISTER ECKHART)

Expos. Ev. Io.	Expositio sancti evangelii secundum Ioannem

EUSEBIUS VON CÄSAREA

EH	De ecclesiastica historia
Vit. Const.	Vita Constantini

FULGENTIUS VON RUSPE

De Trin.	De trinitate ad Felicem

Gregor der Grosse

Dial.	Dialogorum libri IV de vita et miraculis patrum Italicorum
Hom. Ev.	Homiliae in evangelia
In Ez.	Homiliae in Ezechielem
Mor.	Moralium libri sive expositio in librum Iob

Gregor von Nazianz

Hom.	Homiliae
Or.	Orationes

Gregor von Nyssa

Contr. Eun.	Contra Eunomium
De Beat.	De beatitudinibus
De Fide	De fide ad Simplicium

Hiernonymus

In Ez.	Commentarius in Ezechielem
In Gal.	Commentarius in epistolam ad Galatas
In Hab.	Commentarius in Habacuc
In Ir.	Commentarius in Hieremiam
In Is.	Commentarius in Isaiam
In Mich.	In Michaeam explanationes
In Mt.	Commentarius in evangelium secundum Matthaeum
In Tit.	Commentarius in epistolam ad Titum

Hilarius von Poitiers

De Trin.	De trinitate
In Mt.	Commentarii in Matthaeum
Tract. Ps.	Tractatus super Psalmos

Hippolyt von Rom

Refut.	Refutatio omnium haeresium

Hugo von St. Viktor

De Sacr.	De sacramentis christianae fidei
In Hier. Cael.	Commentarius in hierarchiam caelestem Dionysii Areopagitae

Humbert von Silva Candida

Adv. Simon.	Adversus simoniacos

Ignatius von Loyola

Ex. Spir.	Exercitia spiritualia

IRENÄUS VON LYON

Adv. Haer.	Adversus haereses

JOHANN VON SALISBURY

Metal.	Metalogicon

JOHANNES CHRYSOSTOMUS

Ad Stag.	Ad Stagirium
Cat. Bapt.	Ὁμιλίαι κατηχητικαί (Taufkatechesen)
De Prof. Ev.	De profectu evangelii
Hom. Contr. An.	Homiliae XII contra Anomoeos de incomprehensibili
Hom. Gn.	Homiliae in Genesim
Hom. Io.	Homiliae in Ioannem
Hom. Mt.	Homiliae in Matthaeum
Hom. Phil.	Homiliae in epistolam ad Philippenses
In Ep. ad Hebr.	Homiliae in epistolam ad Hebraeos
In Ep. II ad Tim.	Homiliae in epistolam II ad Timotheum

JOHANNES VON DAMASKUS

De Fide Orth.	De fide orthodoxa
Pro Imag.	Orationes pro sacris imaginibus

JOHANNES KASSIAN

Coll.	Collationes Patrum
Inst.	De institutis coenobiorum

JOSEPHUS FLAVIUS

Ant.	Antiquitates
Apion	Adversus Apionem
Bell.	De bello Iudaico

JUSTIN DER MÄRTYRER

Apol.	Apologia
Dial.	Dialogus cum Tryphone

KLEMENS VON ALEXANDRIEN

Excerpt. ex Theod.	Excerpta ex Theodoto
Paed.	Paidagogos
Protrept.	Protreptikos
Strom.	Stromata

LEO DER GROSSE

Ep. Virg. Dem.	Epistola ad virginem Demetriadem, de humilitate tractatus
Serm.	Sermones

MARIUS VICTORINUS

Adv. Ar.	Adversus Arium

NIKOLAUS VON KUES

De Conj.	De conjecturis
De Docta Ign.	De docta ignorantia

NOVATIAN

De Trin.	De trinitate

ORIGENES

Contr. Cels.	Contra Celsum
De Orat.	De oratione
De Princ.	De principiis
Exh. Mart.	Exhortatio ad martyrium
In Cant.	Homiliae in Canticum canticorum
In Ez.	Homiliae in Ezechielem
In Gn.	Homiliae in Genesim
In Io.	Commentariorum in Ioannem series
In Ios.	Homiliae in Iosuam
In Ir.	Homiliae in Hieremiam
In Iud.	Homiliae in Iudices
In Lv.	Homiliae in Leviticum
In Mt.	Commentariorum in Matthaeum series
In Nm.	Homiliae in Numeros
In Rom.	Commentariorum in epistolam in Romanos series

PETRUS CANTOR

Verbum Abbrev.	Verbum abbreviatum

PETRUS LOMBARDUS

In Ps.	Commentarii in Psalmos
Sent.	Libri IV sententiarum

PHILO VON ALEXANDRIEN

Abrah.	De Abrahamo
Decal.	De decalogo
De Cher.	De Cherubim et flammeo gladio
De Gig.	De gigantibus
De Op. Mun.	De mundi opificio
De Sacr. Abelis	De sacrificiis Abelis et Caini
De Vita Contempl.	De vita contemplativa sive supplicum virtutibus
Fug. et Inv.	De fuga et inventione
Leg. Al.	Legum allegoriarum
Migr. Abrah.	De migratione Abrahami
Plant.	De plantatione Noe
Post. Cain.	De posteritate Caini
Rer. Div. Her.	Quis rerum divinarum heres sit

Somn.	De somniis
Spec. Leg.	De specialibus legibus
Vit. Mos.	Vita Mosis

PINDAR

Isthm.	Τὰ Ἴσθμια
Nem.	Τὰ Νέμεια
Ol.	Τὰ Ὀλύμπια

PLATON

Apol.	Apologie	Phaidr.	Phaidros
Gorg.	Gorgias	Phil.	Philebos
Krat.	Kratylos	Pol.	Politeia
Men.	Menon	Prot.	Protagoras
Nom.	Nomoi	Symp.	Symposion
Parm.	Parmenides	Tim.	Timaios
Phaid.	Phaidon		

PLOTIN

Enn.	Enneaden

RUFINUS VON AQUILEIA

Symb. Apost.	Commentarius in symbolum apostolorum

SUAREZ

Disp. Metaph.	Disputationes metaphysicae

TATIAN

Or. ad. Graec.	Oratio ad Graecos

TERTULLIAN

Ad. Mart.	Ad martyres
Adv. Marc.	Adversus Marcionem
Adv. Prax.	Adversus Praxean
Apol.	Apologeticum
De An.	De anima
De Bapt.	De baptismo
De Cor.	De corona
De Cult. Fem.	De cultu feminarum
De Fuga	De fuga in persecutione
De Ieiun.	De ieiunio
De Pat.	De patientia
De Praescript. Haer.	De praescriptione haereticorum
De Pud.	De pudicitia
De Spect.	De spectaculis
Res. Carn.	De resurrectione carnis

THEODOR VON MOPSVESTIA

Hom. Catech.	Katechetische Homilien

THOMAS VON AQUIN

Comp. Theol.	Compendium theologiae ad Reginaldum
Contr. Gent.	Summa contra gentiles
De Div. Nom.	In librum Dionysii de divinis nominibus
De An.	Quaestiones disputatae de anima
De Pot.	Quaestiones disputatae de potentia
De Spe	Quaestiones disputatae de spe
De Spir. Creat.	Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis
De Un. Verbi Inc.	Quaestiones disputatae de unione Verbi incarnati
De Ver.	Quaestiones disputatae de veritate
De Virt.	Quaestiones disputatae de virtutibus
Expos. in Symb.	Expositio in symbolum apostolorum
In Boëth. de Trin.	In librum Boëthii de trinitate
In Eph.	In epistolam S. Pauli ad Ephesios
In Eth. Nic.	In Aristotelis libros X Ethicorum
In Hebr.	In epistolam S. Pauli ad Hebraeos
In Io.	In Ioannem
In Metaph.	In Aristotelis libros XII Metaphysicorum
In Phys.	In Aristotelis libros VIII Physicorum
In Pol.	In Aristotelis libros VIII Politicorum
In Rom.	In epistolam S. Pauli ad Romanos
In Sent.	In IV libros Sententiarum
In I Tim.	In I epistolam S. Pauli ad Timotheum
Quodl.	Quaestiones quodlibetales
S. th.	Summa theologiae
Suppl.	Summae theologiae supplementum

THOMAS VON CELANO

Vita	Vita S. Francisci

THOMAS VON KEMPEN

Im. Chr.	Imitatio Christi

VINZENZ VON LERIN

Commonit.	Commonitorium

WILHELM VON OCKHAM

In Sent.	Commentarii in I–IV Sententiarum
S. Tot. Log.	Summa totius logicae

Die Sigel des vorliegenden Abkürzungsverzeichnisses bis einschließlich Seite 24 wurden mit freundlicher Erlaubnis des Verlages Herder, Freiburg im Breisgau, aus dem »Lexikon für Theologie und Kirche«, 2. Auflage, übernommen.

1. *Adam und* אָדָם: *Name und Nomen*. Sagt die hebräische Sprache אָדָם, so sagt sie »Mensch«, genauer, in jahwistischer Deutung nach אֲדָמָה (»Erd-, Ackerboden«; Gn 2, 7; 3, 19.23): »Erdling«, »Ackerling«, wenn nicht umgekehrt אֲדָמָה nach אָדָם »Mensch« als »Menschenland« zu verstehen wäre. Die Etymologie des Wortes ist ungeklärt. – Theologisch ist auf den Sammelsinn des morphologisch einzahligen Wortes zu achten. Gn 5, 1–3: »Dies ist das Buch der Zeugungen ... (אָדָם תּוֹלְדֹת): Am Tag, da Gott אָדָם erschuf, ... in Ähnlichkeit mit Gott *ihn* machte, *sie* männlich und weiblich erschuf, ... rief *ihren* Namen er aus: אָדָם. Als אָדָם/Adam 130 Jahre gelebt, da zeugte er ... Scheth.« Er und sie, beide Geschlechter, das Urpaar mit allen Nachpaaren heißt אָדָם; auch die Einzahl (»ihn«) faßt Zwei- und Vielheit zu Einheit zusammen. Wenn sich Adam 5, 1 a wie alsbald V. 3 auf den Urvater als einzelnen bezieht, so heißt er, hebräisch gehört, appellativisch »Mensch«, nicht Adam. הָאָדָם bezeichnet a) »(die) Menschen«, »(die) Leute«; es faßt b) »die Menschen« als den Menschen zur →Einheit des Typus, der Gattung zusammen; wo es c) den Menschenstammvater benennt, wie Gn 4, 25; 5, 1 a.3.4.5; 1 Chr 1, 1; Sir 36, 10; 49, 16, liegen der Sprache – nicht auszusondern – »der Mensch« und »die Menschen« mit im Sinne. Der Sammelsinn waltet so kräftig vor, daß a) אָדָם nur schwach und spät die Bedeutung »ein (einzelner) Mensch« zu entwickeln vermochte, ja in den meisten Fällen, die dafür angeführt werden, »die kollektive Fassung möglich« bleibt (L. Köhler, Lexicon in Veteris Testamenti Libros, s. v. 3), b) ein einzelner Mensch als בֶּן־אָדָם (»Sohn, Angehöriger der Gattung Mensch«) von אָדָם abgehoben werden mußte und daß es c), um Adam von אָדָם zu sondern, der Bildung des Ausdrucks אָדָם הַקַּדְמוֹנִי bedurfte, schlechthin »der erste Mensch«, nicht »der erste Adam« (1 Kor 15, 45). So hält das Hebräische in אָדָם drei unterscheidbare Größen in letzter Ungeschiedenheit, die eine in der anderen wohnend, zusammen. Sie spricht gewissermaßen Adam und die Menschheit als das Eine und Ganze des Menschenwesens in einem Atem. Die Vereigennamung von אָדָם, in der Septuaginta von Gn 2, 16 ab statt ὁ ἄνθρωπος, bedeutet in der Folge eine Minderung des Sinnes für diese theologisch zu hörende Inbegriffenheit.

2. *Präbiblische Menschenerschaffungs- und Adam-Mythen*. Die beiden Schöpfungsberichte der Genesis, das priesterschriftliche (P) Sechstagewerk (1, 1–2, 4 a) und die jahwistische (J) Erzählung von Erschaffung und Fall des Menschen (2, 4 b–3, 24) stellen sich als theologische Antimythologumena dar (→Mythos; →Schöpfung). In beiden hat aus der Erkenntnis des einen Gottes denkender Geist, Überliefertes teils übernehmend und wandelnd, teils ausscheidend oder ihm in seiner Sprache widersprechend *(mythico sermone antimythica dicens)*, eine gänzlich neue, dem Vorgesprochenen entrückte Kunde von Ursprung und Wesen des →Menschen geschaffen. – Durch Kanaan, Babylons Kulturprovinz, in deren Schreiberschulen babylonische Mythen und

Weisheit lange vor →Israels Landnahme zum Lernstoff gehörten – Ugarit, Amarna-Briefe, ein Gilgameschfragmentfund in Megiddo beweisen es –, auch auf anderen Verbindungswegen, dürften J und P zur Kenntnis altmesopotamischer Menschenschöpfungsmythen gekommen sein:

a) Der Mensch ist der Götter Geschöpf, geschaffen α) von Mami, dem »Mutterschoß«, der »Menschheitsschöpferin«, einer sumerischen Ausprägung der mythischen »Mutter Erde«, von ihr allein oder auf Eas, des Süßwasserozean- und Weisheitsgottes Geheiß, β) von Marduk, dem »König der Götter«, gemeinsam mit einer Muttergöttin (Greßmann AOT 136f), ohne diese von Marduk und Ea allein (ebd. 121). Zu beobachten ist die Zurückdrängung der Muttergottheit.

b) Dem Menschen ist ein göttliches Element eingeschaffen. α) Mami »schafft« ihn »nach dem Bilde Anus«, des Himmelsgottes, oder aus Ton, gemischt mit dem »Fleisch und Blut« eines auf Eas Rat geschlachteten Gottes, als »Gott und Mensch« (ANET 99f), β) nach Marduks Plan schafft Ea die Menschen aus dem Blut des Gottes Kingu, des Anführers der um Tiamat gescharten rebellischen Götter (Greßmann AOT 122).

c) Der Mensch ist zum Dienste der Götter erschaffen: α) als ihr – der essenden und trinkenden Götter – Versorger »mit guten Dingen« im Tempel- und Kultdienst, β) als Träger des »Joches« stellvertretend für die im Chaoskampf unterworfenen und gefangenen Götter, nachdem Marduk ihre Freilassung beschlossen (Greßmann AOT 119, 122, 126).

d) Der Mensch ist sterblich erschaffen. »Als die Götter die Menschheit erschufen, haben sie den Tod der Menschheit auferlegt, das Leben aber in ihrer Hand behalten« (ANET 101; Greßmann AOT 194). Adapa (adap) = »Mensch« (Zusammenhang mit Adam fraglich), voll göttlicher Macht und Weisheit, geschaffen als »das Urbild (Modell, Muster) der Menschen«, jedoch nicht unsterblich, weist auf Eas, seines Vaters, trügerischen Rat das »Lebensbrot und -wasser« zurück, das ihm Anu in Gnaden angeboten hat (Greßmann AOT 143ff). – Was Babylon Jahrhunderte vor Israel über den Ursprung des Menschen, seine Erschaffung als »Bild (eines) Gottes«, das ihm eingeschaffene rebellisch göttliche Element, seine Götterknechtschaft sann und sagte und was sich in einem sprachverwandtschaftlich, kultur- und religionsgeschichtlich nach vielen Seiten offenen Raum zu Israels Theologen durchgesprochen haben mag, gehört zum weiteren, je nachdem aber auch engeren Umkreis, in dem sie das Wort Gottes empfingen – als Nach-Wort zum Vor-Wort des Menschen.

Das unmittelbar herausfordernde Stichwort bot ihnen Kanaan, ihre engere Umwelt, in seiner mythologischen Anthropogenese, vor allem in ihrem Prinzip: α) *Des Urmenschen göttliche Zeugung und Geburt.* »Wardst du als erster der Menschen (רִאישׁוֹן אָדָם) geboren und vor den Hügeln gekreißt?« (Job 15, 7) Urtümlicher Mythos lautet hier nach: der Urmensch als »Sohn« einer (chthonischen) Muttergottheit. Ob

»Menschheitsvater«, im ugaritischen Keret-Epos ein häufiger Titel des kanaanäischen Alt-Gottes El, den (uranischen) Vater verrate, sei gegen H. L. Ginsbergs Präzisierung dieses Titels als »Vater (d. h. Schöpfer) des ersten Menschen« (ANET 143 Anm. 5) dahingestellt. Nach Philo von Byblos' phönikischer Kosmogonie, die auf einen phönikischen Gewährsmann, Sanchunjathon, zurückgeht (C. Clemen, Die phönikische Religion nach Philo von Byblos. Leipzig 1939), sind Aion (O. Rössler: möglicherweise gräzisierte Form von חַיָּה/חַוָּה = Eva) und Protogonos (»Erstgeborener«: vielleicht Übersetzung von רִאשׁוֹן אָדָם) die ersten »sterblichen Menschen«, die Kinder eines Götterpaars. Der Mythos von der Erde als »Mutter alles Lebenden« hielt sich als Erbstück der präbiblischen Sprache Kanaans in der von der Erkenntnis des Schöpfers erst allmählich durchdrungenen und geregelten Sprache Altisraels noch lange, ehe er, entwirklicht zur Metapher, erstarb (Job 1,21; Ps 139,15; Sir 40,1; historisiert auf חַוָּה = Eva übertragen: Gn 3, 20; 4 Esr 3,4; 6,53f; 7,62f.116; 10,14; Sib III, 675).

β) *Des Urmenschen Selbstüberhebung und Sturz*. Ezechiel zeichnet den hochfahrenden, als Gott sich wähnenden Fürsten von Tyrus in der mythologischen Gestalt eines Urmenschen anscheinend kanaanäischer Prägung (28, 1–10.11–19): »In Eden, im Göttergarten«, »auf dem heiligen Götterberg« (oder: »auf heiligem Berg ein Gott warst du«), an edelsteinfunkelnder Stätte wohnend, »reich an Weisheit«, »ein Ausbund von Schönheit«, »ein gesalbter (?) Kerub«, »untadelig«. Er ward, als »Ungebühr sich an ihm fand«, »sein Herz sich überhob ob seiner Schönheit«, zur Erde geworfen. Ist Job 15,7 mit V. 8 zusammenzulesen, so hat der Urmensch »im Rate Gottes gelauscht und →Weisheit an sich gerafft«. Diesen »prometheischen« Adam hätte nach J. Begrichs stoff- und literarkritischer Analyse von Gn 2–3 (ZAW 50 [1932], 93–116) auch Gn 3, 22 im Auge: Im ursprünglichen Hauptfaden der Erzählung hätte »der Mensch« das Geheimnis der beiden Bäume zufällig erlauscht, nach der gottgleich machenden Frucht des Erkenntnisbaums gegriffen und sei, damit er sich nicht auch des ewigen Lebens bemächtige, in die Steppe vertrieben worden.

3. *Biblische Lehre. a) Gn 2–3*. Die Erzählung bewegt sich in einer unten beginnenden, zur Höhe steigenden und steil wieder nach unten zurückstürzenden Linie. Stoff- und literarkritisch aus verschiedenen Komponenten bestehend, ist sie als Komposition ein geschlossenes Ganzes und als solches auszulegen, seiner literarischen Gattung nach ein großausgebautes *anthropologisches Aitiologumenon*: Wie ist es mit dem empirisch-geschichtlichen Menschen zu seinem jetzigen Status, zur *miseria conditionis humanae* gekommen, zur Wehsal der Mutterschaft, zur Mühsal des Fellachen auf dem Dorn und Distel treibenden Acker, zum Todesverhängnis (3, 16–19)? Mit diesem Kernthema der Hauptlinie erscheinen randständige Themen (der Mensch über dem Tier, die aus אִישׁ [»Mann«] geschaffene אִשָּׁה [»Männin«, »Weib«], Geschlechterdrang und -scham, das Kleid) kunstvoll verwoben.

Die Hauptlinie: α) *Erschaffung*. »Am Tag, da יהוה אֱלֹהִים Erde und

Himmel machte . . ., noch kein Mensch war, den Ackerboden zu bebauen . . ., da bildete יהוה אֱלֹהִים den Menschen aus Staub vom Ackerboden, und er blies in seine Nasenlöcher Odem des Lebens. So ward der Mensch zum lebenden Wesen«(נֶפֶשׁ חַיָּה: lebendes Seelwesen, Seelleibwesen wäre noch genauer). In seiner Ersterschaffenheit und in der Bestimmung zum Bodenbebauer (2,5) liegt die Auszeichnung des Menschen vor dem Tier, dem gleichfalls aus Erdstoff »gebildeten« (2, 19) und durch Gottes Odem zur נֶפֶשׁ חַיָּה belebten Geschöpf (Ps 104, 29f), nicht in der »direkten Übertragung« des Lebenshauches, während das Tier »sozusagen bloß durch den allgemeinen, die ganze Natur durchwehenden Gottesodem« (W. Eichrodt, Theologie des AT II–III, 77) belebt werde; biblisch haucht Gott seinen Odem stets »direkt«.

β) *Erhöhung*. Als solche aufzufassen ist die Ver-Setzung des Menschen von der Erde, die der Ort seines geschöpflichen, adamischen »Urstandes« ist, nach »Eden«, mythologisch die Landschaft des »Göttergartens« und des »Götterberges« (Ez 28, 13. 14), biblisch durch die eingeschobene Angabe der dort entspringenden Ströme antimythologisch in bekanntem Weltraum irdisch-geographisch geortet (3, 8–9.10–14. 15). Doch bezeichnen Lebensbaum und Erkenntnisbaum einen zur Wohnstatt der Gottheit und der Göttlichen gehörigen Garten, einen heiligen Bezirk. Anders aber als jener Eden-Bewohner Ezechiels, unmythologisch, ist der Mensch auch hier zum Bauern bestellt, als »Wächter« des Gartens (2, 15) hinwiederum mit kerubischem Amte betraut (3, 24). »Von allen Bäumen« darf der Mensch essen (2, 16), alle Lebensgüter stehen ihm zu Gebote, ob auch der Baum des Lebens, ist exegetisch umstritten, jedoch eher zu bejahen, da die Nennung beider Bäume und das ausdrückliche Verbot nur des einen einander unmittelbar folgen. Erst dem erhöhten, nicht dem urständlichen Menschen ist das göttliche Gut des »ewigen Lebens« (3, 22), auch ihm nur bedingt für die Dauer der Bewährung, gegeben. An der Wahrung des Verbots, vom Erkenntnisbaum zu essen, hängt die Dauer des Lebens, nur dem wahrend Bewährten bleibt es gewährt: »Am Tag, da du davon ißt, mußt du sterben« (2, 17). Das soll nicht heißen: Du wirst sterben, sondern ist als juridische Formel des Todesurteils zu verstehen (vgl. 1 Sam 14, 39.44; 1 Kg 2, 37.42; 2 Kg 1, 4.6.16; Jr 26, 8; Ez 3, 18; 33, 8.14): An diesem Tag fällt über dich das Urteil: »Du bist des Todes!« – Wird das Verbot nur formal als »Gehorsamsprobe« ausgelegt, kommt es nicht zu seinem Sinn, der mehr im »Was« des Verbotenen als im »Daß« des Verbotes liegt. Hier redet weniger der Herr zum Knecht, Gehorsam heischend, Ungehorsam mit →Tod bedrohend, hier redet Gott als Gott mit dem Menschen als Menschen, Wesen zu Wesen. Was nicht überschritten werden darf, ist die Setzung einer Grenze, nicht die Grenze einer Satzung. In der Gestalt des Verbots wird dem Ersterschaffenen der jahwistischen Erzählung als erstes Wort Gottes an ihn, als Uroffenbarung, die Unterscheidung Gottes vom Menschen zu wissen getan. Der Mensch ist auf die »titanische«

Möglichkeit des Wie-Gott-sein-Wollens hin angesprochen, zuerst gewarnt von Gott (2, 17), dann gelockt von der Schlange (3, 5): Sein wie (ein) Gott (a), erkennend Gut und Böse (b), wobei zwischen a) und b) entweder ein hinzufügendes »und« oder ein explikatives »das heißt« zu hören wäre. Bedeutet »erkennen« (ידע) ein habhaft einer Sache und ihrer mächtig machendes Wissen, ist »Gut und Bös« wie »Tag und Nacht«, »Himmel und Erde« ein Ausdruck für »alles«, so verheißt die Schlange Wesenswandlung adamischer zu elohimischer Art, Gleichwerdung mit Gott oder den Göttlichen und (damit?) weltbewältigendes Wissen. Eine vorzügliche »Anthropologin«, die weiß, was im Menschen ist, bleibt die Schlange theologisch in der Mythologie stekken, indem sie Gott, wie kanaanäische und althellenische Göttervater (Hesiod, Theogonie) gegenüber ihren Söhnen, um seine Herrschaft fürchten läßt. Angst um sein Allein-Gott-Sein, nicht »Götterneid« ist nach der Schlangen-Theologie der Verbotsbeweggrund Gottes.

γ) *Der Frevel und das Gericht.* »... und er aß« (3, 6). Der Erzähler ließ wissen, daß der Mensch wußte, was er »aß«. Zwischen der Todandrohung Gottes, der Lockung der Schlange in den Vergöttlichungswahn und den dröhnenden, Menschheitselend verhängenden Strafsprüchen steht dieses »und er aß« – die titanische Untat des Menschen mit all ihren Unheilsfolgen in der Banalität dieses Aktes! (Solches Erzählen »naiv« zu nennen, zeugt von stilistischer und theologischer Taubheit.) Die Strafen, in der Form begründeter Gerichtsurteile (zweimal »weil du«) ausgesprochen, treffen den Menschen in den Urbereichen seines Daseins, das Weib da, wo es im besonderen Sinne »die Hilfe ist, die ihm entspricht«, den »Erdling« im Verhältnis zur »Erde«: Zeugung und Geburt (3, 16), Brot (3, 17b. 18), Tod (3, 19). Altisraelitische Ohren mochten und sollten wohl hören, daß mit Acker und Weib gerade die Fruchtträger betroffen sind, denen der kanaanäische Fruchtbarkeitskult das Gedeihen zuwirken sollte.

Gn 3, 22, das letzte Wort Gottes in der Sache, ist in der Form nüchterner Feststellung ein Wort des Erschreckens über das Geschehene: »Der Mensch ist geworden wie unser einer« (V. 22a); und in der Form eines eher situationsgemäßen als stilistisch ungeschickten Anakoluths ein Wort sofortiger Abwehr des nächsten Übergriffs des Menschen: »Und jetzt – daß er ja seine Hand nicht ausstreckt und auch vom Baum des Lebens nimmt, ißt und ewig lebt!« (3, 22b) Will man 3, 22a »nicht als bloße Ironie« (G. von Rad) auffassen, so erscheint des Menschen »Sein-wie-(ein)-Gott« in schreiendem Widerspruch zum Elend des eben Verurteilten. Hinzu kommt der Anstoß, daß 3, 22b erst beschließt, was schon geschehen ist (3, 19).

Die theologisch gewichtige Frage ist, ob der Mensch im Sinne des Jahwisten (und des inspirierten Redaktors) im Augenblick, da Jahwe Elohim in seinem Rate redet, zugleich mit der Aburteilung das erfrevelte »Sein-wie-(ein)-Gott« schon verloren hat oder ob er, im Besitze des Angemaßten verblieben, auch weiterhin, als *homo miser*, verbleiben solle: ein sterblicher Erdling und doch zugleich »wie ein (wesen-

haft unsterblicher!) Elohim« – ein König, mit dem Sturze der usurpierten Krone verlustig, alles Göttlichen bar, oder auch als Gestürzter noch ein König mit der erfrevelten Krone auf dem Haupte? Was ist der Mensch? Analogien aus ähnlichem Motivkreis (Is 14, 11–14; Ez 28, 12 ff), das Geschick besiegter Thronräuber, das ethische Gesetz, daß der Frevel nicht im Besitz des Erfrevelten bleiben darf, mögen dafür sprechen, daß der aus Eden auf die Erde Verbannte kein göttliches Wesen mehr war. Worin aber sähe der Jahwist des Menschen »Sein-wie-(ein)-Gott«, wenn er es auch dem Ausgewiesenen verblieben wissen wollte? Es ist dem Jahwisten wohl zuzutrauen, daß er den Menschen so sah (Gn 11, 1–9: Turmbau): fähig oder getrieben, über sich selbst hinauszugreifen, in angemaßter, aber wahrhafter Göttlichkeit selbstherrlich in der Welt zu schalten und zu walten, um eben als solcher im Selbstübergriff an Gott zu scheitern und als Sträfling auf die Erde zurückgeworfen zu werden. Dies sei nicht dahin mißverstanden, daß Adam, der Urmensch, in den Typus des allzeitlichen Menschen aufgelöst sei. Adam ist nicht nur ein Bild des אָדָם. Doch mag man sagen dürfen, der Jahwist habe in einem überlieferten Bild von Wesen, Tat und Geschick des »ersten Menschen, des Adam« (1 Kor 15, 45), die Züge vorgezeichnet gefunden, die er in Wesen, Tun und Stand des geschichtlichen Menschen gegen-gezeichnet sah, beide ineinanderschauend. Sieht man im Jahwisten ein Kind der Spätzeit Salomos oder der unmittelbar folgenden Periode, so mag man annehmen dürfen, er habe im Bild des urzeitlichen Menschen auch den Typus gleichzeitlicher Menschen seiner Ära eingezeichnet, in der sakrale Lebensordnungen Verweltlichung wichen, →Macht zu Despotie und →Weisheit zu Aufklärung wurde, und dem Optimismus dieser emanzipierten Zeit habe er prophetisch den urgerichtlichen Unheilsspruch vorgehalten, unter dem alles überhebliche Menschenwesen steht.

b) *Gn 1, (1–25). 26–28 (P).* Das priesterschriftliche Lehrstück des Sechstagewerks spricht von der Erschaffung »des Menschen« qua species, von אָדָם ist die Rede, von Adam nur einschlußweise. Nach P ist אָדָם/Adam erschaffen als gottartiges, elohimisches Wesen (sein אָדָם braucht es nicht werden zu wollen), ferner »als Bild Gottes«; auf beiden (1, 26a.27) gründet seine Bestellung zum Herrn der Erde und ihrer Geschöpfe (1, 26b.28).

α) Die gegenüber den Ein-Werk-Tagen stilkritisch befremdliche Teilung des sechsten Tages in zwei Werke, der feierliche Anhub des Schöpfers zur Erschaffung des Menschen, wurden schon immer als Ausdruck der Sonderung des Menschen vom Tier und seines Stehens »auf der Seite Gottes« (G. von Rad) verstanden. Was P theologisch und anthropologisch meint, läßt sich auf Grund formgeschichtlicher Überlegungen noch genauer bestimmen. Im Hexaemeron wird das All sozusagen zweimal auf je verschiedene Weise erschaffen: es wird ins Dasein »gesprochen«, und es wird »gemacht«. In dieser »einschneidenden begrifflichen Unebenheit« sieht G. von Rad (mit anderen) die »Spur von zwei verschiedenen Fassungen des Schöpfungsberichtes«.

Die »Spur« würde deutlicher, wenn sich die literarisch selbständige Existenz von Vorformen dieser in P neben-, in bestimmtem, hier nicht zu erörterndem theologischem Bezug aber auch zueinandergestellten Fassungen nachweisen ließe. Im Buch der Jubiläen, das nach O. Eißfeldt um 100 v. Chr., nach W. F. Albright zu Anfang des 3., nach S. Zeitlin im 5. Jh. v. Chr. entstanden wäre, liegt die Verarbeitung einer עשׂה-Form des Sechstagewerks vor (Jub 2, 1–16), das dem von P zu ähnlich ist, um nicht aus der gleichen Überlieferungsquelle zu stammen. Hier »machte« Gott am sechsten Tage »vier Werke«: Erdtiere, Vieh, Kriechtiere, »und nach dem allem« – nicht eigens hervorgehoben, nur als Letztes in der Reihe aufgezählt – »machte er den Menschen; einen Mann und ein Weib machte er sie, und er machte ihn zum Herrn über alles...« (2,13f). In der als Buch etwa um 70 n. Chr. entstandenen Apokalypse, dem 4. Esdrasbuch, hat sich in einer zu Gott gesprochenen (»du befahlst«), vielleicht auf einen ursprünglichen Hymnus zurückgehenden Form der Typ der konsequent durchgeführten אמר-Fassung erhalten: »Am sechsten Tage aber befahlst du der Erde, vor dir Vieh, Wild und Gewürm hervorzubringen, dazu noch den Adam, den du zum Herrn machtest über alle Geschöpfe, die du vor ihm geschaffen« (6, 53f). In ihrer stilistischen Einheitlichkeit und – ohne die gewichtigen Nachsätze »und es ward so«, »und er sah, daß es gut war« – theologischen Einfachheit erscheinen diese in Literarkritik und Exegese, soweit zu sehen, bisher unbeachtet gebliebenen Hexaemeron-Fassungen als selbständige Abkömmlinge ursprünglicher Grundformen, als zwar späte, aber darum traditionsgeschichtlich nicht schon verdächtige Zeugen der von P aufgegriffenen Überlieferungsmodelle. Ihre dem Schema der übrigen Tage folgende Zusammenfügung hätte für Gn 1, 24 (»und Elohim sprach: Hervorbringe die Erde...«) analog dem 4. Esdrasbuch und für Gn 1, 25 (»und er machte...«) analog Jub 2, 13f einen Text ergeben, in dem der Mensch je im Anschluß an die Tiere und je in gleicher Weise wie sie erschaffen worden wäre. Nun aber hat P den Menschen aus beiden Vorformen herausgenommen und ihn als zweites Werk des sechsten Tages abgesondert. Schon diese Maßnahme hätte den Vorrang des Menschen genugsam betont, wenn ihm daran gelegen wäre. Und war es theologisch ein Unding, die Erde den Menschen als »Bild Gottes« hervorbringen zu lassen, so stand P für diese Prädikation die anschließende עשׂה-Form zu Gebote. Um Vorrang und Gottesbildlichkeit des Menschen ohne Änderung der vorgegebenen Formen zu betonen, hätte der Text lauten können: »Und Gott sprach: Die Erde bringe ... den Menschen hervor; und Gott machte ... den Menschen zu seinem Bilde...« Nach alldem erklärt sich der P-Text: »Und Gott sprach: Laßt uns Menschen machen« – sozusagen ein Selbstbefehl Gottes an Stelle des Befehls an die Erde als Ausdruck der Absicht, die Erde aus der Erschaffung des Menschen auszuschalten. Hier ist die theologische Spitze der priesterschriftlichen Menschenerschaffungslehre zu erkennen. Antimythisch gegen die Erde als »Mutter alles Lebenden« gerich-

tet, setzt Gn 1, 26a den theologischen Schlußpunkt hinter den jahrhundertelangen, von Propheten und Königen geführten Kampf Jahwes wider Baal, wider Kanaans Mythos und →Kult. Das Band zwischen Mensch und Erde, die wenn auch nur kraft des Schöpferwortes für die Tiere doch die Mutter blieb und in der alten אמר-Fassung auch für den Menschen geblieben wäre, erscheint hier radikal zerschnitten. Kein Erdgeborener wie jener erste Adam (Job 15, 7), der chthonischen Sphäre völlig entrückt, als solcher göttlichen, nicht erdlichen Wesens – so sieht die priesterschriftliche Theologie den Menschen.

β) Damit ist der Deutung des Terminus *Bild Gottes*, noch ehe er verlautet, die Richtung gewiesen. Es ist zu fragen, ob dieser Begriff das bereits formgeschichtlich erkennbar Ausgesprochene genauer präzisiere. Nach neueren Untersuchungen des Wortes »Bild« wäre an eine leibliche, gestaltliche Abgebildetheit Gottes im Menschen zu denken, so H. Gunkel mit Berufung auf Gn 5, 3: Wie Seth seinem Vater Adam, so ist auch der Mensch Gott »ähnlich an Gestalt und Aussehen« (Genesis. Göttingen 1922, 112). In gleicher Richtung P. Humbert: Wie sonst im Alten Testament hat צֶלֶם auch Gn 1, 26 einen »rein morphologischen Sinn« und bezeichnet die Form, die äußere Gestalt einer Person oder eines Gegenstandes ohne irgendwelche Beziehung auf geistige, moralische oder intellektuelle Eigenschaften (Opuscules d'un Hébraïsant. Neuchâtel 1958, 193ff; Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse. Neuchâtel 1940, 153: l'homme est créé à la similitude de la divinité, nicht im Sinne einer »identité substantielle«, sondern, wie das folgende דְּמוּת »unterstreiche«, einer »ressemblance«). Ähnlich interpretiert in bezug auf צֶלֶם und דְּמוּת (»körperliche Abbildlichkeit« und »Abschwächung der Gleichheit«) auch L. Köhler (Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, in: ThZ 4 [1948], 16ff). Nach J. J. Stamm »herrscht heute unter den atl. Fachleuten eine weitgehende Übereinstimmung darüber, daß die Gottebenbildlichkeit zu einem wesentlichen Teil im äußerlich Gestaltmäßigen besteht, nicht nur in diesem, aber eben doch oder gar vorwiegend in diesem« (Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im AT, in: ThSt(B) 54 [1959], 9; →Bild).

Dieser *sententia quasi communis*, sollte sie als solche gelten dürfen, ist entgegenzuhalten: Die Beschränkung eines Wortes auf seinen Grundsinn widerspricht dessen Potenz, im Satz zum Träger verschiedener, wenn auch im Grundsinn angelegter Bedeutungen zu werden. Konkret: Der Satz: »A macht B zu seinem Bild«, oder: »B ist das Bild von A«, kann sich außer der Gestaltähnlichkeit, ja ohne auf sie zu weisen, noch auf andere, zwischen A und B obwaltende Entsprechungen beziehen. Beispiele aus der präbiblisch-babylonischen Geschichte des »Bild-Gottes«-Begriffs: Ein Gott, Sohn eines anderen Gottes, ist dessen Bild, wenn der Sohn-Gott als gleichen Wesens oder gleichen Ranges mit dem Vater-Gott gelten soll; Sterne sind »Bilder« der »großen Götter« (ANET 67: »their astral likenesses«) als deren Erscheinungsformen; Pflanzen sind (Erscheinungs-)»Bild« des Tammuz als der in

der Erde wirkenden Gottheit. B als »Bild« repräsentiert A, z. B. babylonische Beschwörungspriester des Gottes Ea, die, vielleicht mit Symbolen dieses Gottes angetan, die Formeln rezitieren, als spräche der Gott selbst; heißt es vom babylonischen König: »O König des Alls, das Bild Marduks (des Königs der Götter) bist du inmitten deiner Knechte«, so dient »Bild«, wenn nicht an Repräsentanz zu denken wäre, zum Ausdruck einer →Analogie (Belege und weitere Beispiele bei J. Hehn, Zum Terminus »Bild Gottes«, in: Festschrift Eduard Sachau, 1915, 36–52). Es genüge: In Sätzen, die von einem Bildverhältnis zwischen A und B reden, kann sich der Sinn von der Gestaltähnlichkeit, die vorausgesetzt bleiben mag, auf andere Entsprechungen verlagern. Was babylonisch gilt, ist – in diesem Falle – biblisch nicht von vornherein auszuschließen, wenn angenommen werden darf, daß P, auf welchen Wegen auch immer, mit mythischen Motiven, religiösen und kultischen Begriffen altorientalischer Überlieferung bekannt geworden, auch den Terminus »Bild (eines) Gottes« als einen alten, bereits mehrere Entsprechungssinne tragenden Begriff eher empfangen als selbst geschaffen hat.

Selbst wenn an »Bild« als Gestalt festzuhalten wäre, verstünde sie das AT als Erscheinung inneren Wesens (vgl. J. J. Stamm, aaO. 17f). Seth ist Adams »Bild« (Gn 5, 3) im Ganzen seines Wesens (gegen H. Gunkel), ganz abgesehen von der an sich unstimmigen Gleichung, daß Seth eines Menschen, der Mensch aber *Gottes* Bild ist. Was ist der Mensch als »Bild« des Gottes, der gerade in P so erhaben, so heilig-unweltlich, allem Irdischen, Menschlichen so ungleich und unvergleichbar erscheint? Dieser Gott macht den Menschen nicht zu seiner körperlichen Abgestalt.

Was also צֶלֶם nicht sagt, braucht דְּמוּת nicht »abzuschwächen«, zumal es dazu auch kaum geeignet war, wenn es צֶלֶם analoge Bedeutungen aufweist: »Gleichbild«, »Nachbildung«, »Kopie«, »Gestalt«; abstrakt: »Gleichheit«, »Ähnlichkeit«. Vermutet sei, daß das Nebeneinander der beiden Termini (Gn 1, 26 und 5, 3 in umgekehrter Folge) einen der häufigen Fälle sekundärer Textangleichung darstellt, wenn, wie es scheint, in Gn 1, 26ff צֶלֶם, in Gn 5, 1–3 דְּמוּת der ursprünglich allein herrschende Begriff war. – Wenn nach alldem weder צֶלֶם im körperlich-gestalthaften Sinne noch דְּמוּת als Ausdruck der »geistigen Entsprechung« (Eichrodt 79) zu bestimmen ist, was ist dann an אָדָם/Adam das Gottebenbildliche? Das Ich-Bewußtsein, die Persönlichkeit, die Vernunft, der Sinn für das Ewige, Wahre und Gute, Willensfreiheit und Selbstmächtigkeit, die Unsterblichkeit, der angeborene Herrscheradel? So die Kommentatoren am Anfang dieses (H. Gunkel ausgenommen) und am Ende des letzten Jh, romantisch in Herders, der es in der Seele fand, oder idealistisch in Hegels Spuren, der es im wahren, göttlichen Ansichsein des Menschen sah (J. J. Stamm, aaO. 8; ders., Die Imago-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft, in: Antwort. Festschrift für Karl Barth, 1956, 86f). All diese Antworten theologischer oder philosophischer, biblischer oder grie-

chischer oder biblisch-griechisch gemischter Anthropologie sehen die Gottesbildlichkeit des Menschen »in einem geistigen Vorzug« (J. J. Stamm). Nicht daß die Bibel solchen *secundum analogiam scripturae* irgendwie richtigen Verständnissen geradezu widersprechen müßte, die Frage ist nur, ob sie sich in ihnen verstanden fände. An Stelle des Verfahrens, aus vorgefaßtem Gottes- und Menschenbegriff die Schrift zu deuten, ist der Auslegung ein anderes geboten: das Wort aus seinem engeren Kontext, dem Hexaemeron, im Zusammenhang mit (prä-, para- und metabiblischen) אָדָם/Adam-Traditionen, dem weiteren Kontext, zu verhören.

In der entschiedenen Verneinung der Erdbürtigkeit des Menschen, die sich formgeschichtlich als antimythische Lehre erkennen ließ, spricht sich (e contrario) die Lehre aus, daß אָדָם/Adam als göttlich geartetes Wesen erschaffen und als solches fähig und bestimmt ist, die erdbürtigen Geschöpfe zu »übermächtigen« (1,26b), ja »die ganze Erde« selbst »niederzuzwingen« (1,28). Worin, in welchen Eigenschaften diese göttliche Artung besteht, läßt sich aus den Begriffen צֶלֶם und דְמוּת nicht genauer erfragen. Die Geschichte des »Bild-Gottes«-Begriffs und die Höhe der priesterschriftlichen Theologie widerraten seine Deutung im gestaltlichen Sinne und empfehlen, ihn als Ausdruck gottähnlicher Würde und Hoheit, Macht und Majestät, Aufscheins göttlichen Glanzes, vielleicht auch (nicht erst per consequens!) der Stellvertreterschaft – alles in allem als Inbegriff einer im gottartigen Wesen umfaßten und nicht vereinzelnd zu definierenden →Herrlichkeit oder »Vollkommenheit« zu verstehen. Diesem Verfahren entspricht es, das Gehörte nach seiner Tiefe und Weite hin offen zu lassen und darauf zu verzichten, das Unsagbare durch einschränkende Sagbarkeiten zu ersetzen.

γ) *Adam-Tradition der Priesterschrift.* Als Zeuge der Adam-Gestalt älterer Überlieferung, die P vor Augen gehabt haben könnte, erscheint der wahrscheinlich vorexilische *Ps 8.* Ob dieser Hymnus auf den geschichtlichen Menschen oder, mit der Uppsala-Schule, auf den göttlichen König bezogen werde, in jedem Falle werden hier konkrete Züge einer mit P zusammenhängenden, aber doch von ihr unabhängigen, ursprünglichen Adam-Tradition zu erkennen sein. Die Prädikation dieser Figur zeichnet den urzeitlichen Paradieseskönig »Mensch«-Adam. Die Übersetzung der ersten Prädikation ist strittig: »Du ließest ihm nur wenig fehlen von Gott« oder »von einem Gotte«. Diese ist dem Menschen als dem nach den »Göttlichen«, den Engeln, nächsthohen Wesen (die Septuaginta und Vulgata: *paulo minus ab angelis*), jene dem Urmensch-König als dem nächsten nach Gott angemessen. Sie entspräche, die Worte im Vollsinn genommen, seiner weltherrscherlichen Macht über die »Werke Gottes«, die ganze Schöpfung, »alles ist unter seine Füße gelegt« (V. 7). Auf einen Inthronisationsakt, die Krönung des Königs »mit Herrlichkeit und Glanz«, scheint V. 6b hinzuweisen. Diesem König über das All der Werke Gottes gebührt ein höherer Rang als den →Engeln. Vielleicht ist die Huldigung vor

Adam als dem »Ebenbilde Gottes«, die Michael nach LebAd 13–16 (Kautzsch AP 513f) von den Engeln fordert, eher als später Nachklang alter Überlieferung denn als spekulative Erdichtung zu betrachten. – Wenn nun P diese Herrlichkeitsgestalt vor Augen hatte und wenn die priesterschriftliche Urgeschichte als Ganzes im Pentateuch enthalten ist (wie nach der literarkritischen Mehrheitsansicht anzunehmen wäre), so hat P keinen Ursündenfall des Ersterschaffenen gekannt, ja in der auffälligen Bemerkung, Adam habe sein Bild, im Zusammenhang seine Gottesbildlichkeit, in seinem Sohne weitergezeugt, könnte die Spur einer (präkanonischen!) Polemik gegen jene Überlieferung zu lesen sein, die Adam seiner Herrlichkeit verlustig gehen ließ. Treffen diese Voraussetzungen zu, so sind in Israels Überlieferungen zwei konträre Adam-Gestalten anzusetzen, die je in verschiedenen Kreisen sozusagen ihr Eigenleben geführt hätten: »der Mensch« des Jahwisten, der sündenfällig geworden, und »der Mensch« der von P und Ps 8 bezeugten Tradition, der in seiner urständlichen Herrlichkeit, im →Heil, bei Gott im Paradiese verblieb, »Bild Gottes«, König des Alls: der andere, zweite Adam. In der Heilserwartung der Kreise, denen das endzeitliche Heil die Erneuerung des urzeitlichen bedeutete, war diese Gestalt zur zentralen Heilsfigur berufen.
Damit ist in andeutenden Strichen die Ausgangsbasis einer Arbeitshypothese gezeichnet, die versuchen soll, den Ursprung der religionsgeschichtlich rätselhaften Gestalt »des Menschen(sohns)« der spätjüdischen Apokalyptik in Ansätzen und Möglichkeiten innerisraelitischer Überlieferungen nachzuweisen. Die Frage ist, ob sich die wesentlichen Prädikate »des Menschen(sohns)«, die ihn als jüdische Variante des iranischen Urmenschen ausweisen sollen, aus den angenommenen Voraussetzungen ungezwungener als auf dem Wege der synkretistischen Hypothese erklären lassen.
Da sich der »Menschensohn« nicht als »transzendentalisierte« Gestalt des Messias noch auf anderem Wege, etwa im Zusammenhang mit der בֶּן־אָדָם-Anrede Gottes an Ezechiel (O. Procksch, Christentum und Wissenschaft IX, 425ff), inneralttestamentlich erklären läßt, soll in ihm die ins Judentum eingedrungene Zentralfigur des iranischen Erlösungsmythos, der im endzeitlichen Heiland (Saoschyant) inkarniert wiederkehrende Urmensch (Gayomart), der vollkommene *homo primordialis* (S. Mowinckel, He That Cometh. Oxford 1959, 346, besonders 420–437) oder die »Verschmelzung« des iranischen Himmelsmenschen mit dem jüdischen Messias (J. Jeremias, ThW I, 143) zu sehen sein. Nach des letzteren Ansicht hätte Philo in seiner Erklärung von Gn 1, 26 »die iranische Figur benützt« (Leg. Al. I, 31; De Op. Mun. 134: der himmlische, zuerst, nach dem Bild Gottes, unvergänglich, unleiblich, weder männlich noch weiblich Erschaffene im Gegensatz zu dem nachher, nach Gn 2, 7 erdhaft, aus Lehm gebildeten Menschen), während sie in der paulinischen Adam/Christus-Typologie mit ὁ ἄνθρωπος, Pauli sinngemäßer Übersetzung von בַּר נָשָׁא, zum »letzten (in Wirklichkeit ersten!) Adam« (1 Kor 15, 45) verbunden erscheine (→Jesus Christus).

Dieser in geringeren Abwandlungen verbreiteten Hypothese sei hier (mit allen, für eine nur andeutende Darstellung noch verstärkten Vorbehalten) eine andere gegenübergestellt, die sich aus der Annahme einer älteren, von J und P hergeleiteten Zwei-Adam-Überlieferung entwickelt. Sie stellt das Problem von der echten Menschensohn-Tradition aus dar: Nach der literarkritisch sich aufdrängenden Trennung der in Rede-Form gehaltenen Messias-Partien von den Menschensohn-Visionen des äthiopischen Henoch (F. Stier, Zur Komposition und Literarkritik der Bilderreden des äthiopischen Hennoch, in: Festschrift für E. Littmann, 1935, 70–88) und nach Abschälung der insbesondere vom Messias (dem »Auserwählten«) auf den Menschensohn übertragenen Züge erscheint letzterer mit folgenden Prädikaten: α) Sein Aufenthalt ist bei Gott, β) sein Aussehen voll Anmut (Schönheit) wie das eines heiligen Engels (elohimischen Wesens); er ist γ) »jener Mensch(ensohn), der (im Gegensatz zum sündenfälligen Adam von Gn 2–3) die Gerechtigkeit hat«, δ) der »Offenbarer aller Schätze des Verborgenen«, d. h. der für die Gerechten der Endzeit aufbewahrten urzeitlichen Heilsgüter (aethHen 46, 1–3), ε) der zur Endzeit berufene Heilbringer (ebd. 47, 3–4; 48, 2f), ζ) präexistent, sei es im Sinne vorweltlicher Erschaffenheit, sei es nur der Vorbestimmtheit (ebd. 48, 3: »sein Name genannt«) im Heilsplan Gottes, η) in der auf der gleichen Tradition wie aethHen 46, 1–3; 47, 3–4; 48, 2–3 beruhenden Daniel-Vision (Dn 7, 13) der endzeitlich inthronisierte Weltkönig. Im Träger dieser Prädikate ist »der Mensch« der in bestimmten Kreisen parabiblisch fortlebenden P-Tradition, der im »Menschensohn« als Heilbringer jene urzeitliche Heilsgestalt repräsentiert, zu erkennen. – Indem sich *Jesus* als »den Menschen(sohn)« bezeichnet, weiß er sich als den endzeitlichen Wiederbringer des urzeitlichen Heiles. Er bewährt sich in der Versuchung (Mk 1, 12–13; Mt 4; Lk 4) als »jenen Menschen, der die Gerechtigkeit hat« – in der lukanischen Komposition mit sichtlichem Bezug auf den »Sohn Gottes« Adam (3, 38), sei es parallel zu dem bei Gott verbliebenen, sei es antiparallel zum unheilsgeschichtlichen Adam von Gn 2–3; in Jesu Sein »mit den Tieren« und im Dienen der Engel (Mk 1, 13) erscheinen Züge des paradiesischen Heilsstandes (vgl. J. Jeremias, ThW I, 141). – Als ὁ ἄνθρωπος – בַּר נָשָׁא ist Jesus für →*Paulus* in überlieferungsgeschichtlich richtiger Interpretation des Titels eo ipso »der zweite Mensch« und »der letztzeitliche Adam« (1 Kor 15, 45.47). Als solcher ist er auch in der von P her gezogenen Überlieferungslinie »Bild Gottes« und πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Kol 1, 15), womit sowohl Vorrang oder entsprechend Gn 1, 26b.28; Ps 8, 5f Herrschaft über jegliches Geschöpf als auch Präexistenz bezeichnet sein kann (E. Lohmeyer). Die – angeblich nur vom iranischen Urmenschen ablesbaren – Prädikate, mit denen Paulus die Leiblichkeit des Christus als des »zweiten« von der des »ersten«, nach Gn 2, 7 erschaffenen »Menschen« unterscheidet (1 Kor 15, 45ff), sind dem ἄνθρωπος im Sinne der angenommenen Traditionsgestalt teils, wenn nicht von Haus aus eigen, so doch zumindest in ihm angelegt

(ἐπουράνιος = »bei Gott«, im Paradies, »wie ein Engel«-Elohim), teils vom Theologen Paulus selbst aus der erfahrenen Wirklichkeit des Auferstandenen in pointierten Antithesen zu den Stichworten des Genesistextes (2, 7) konzipiert. Als paulinische Schöpfung sind wohl auch die Para- und Antiparallelen zu betrachten, in denen Paulus die von der Tat der beiden Menschheitserstlinge ausgehenden universalen Wirkungen einander gegenüberstellt: »Des *einen* Menschen« »Sünde«, die »Verurteilung« aller, das Durchdringen des Todes zu allen Menschen – des *einen* Menschen Jesus Christus »Rechttat«, die »Gerechtsprechung« aller, die »Gnade«, das »Leben« (Röm 5, 12–17). In dieser hypothetischen Sicht hätten gegensätzliche Adam-Gestalten alter, inner- und parabiblischer Überlieferung in der paulinischen Adam/Christus-Typologie ihre letzte, theologisch vertiefte Ausprägung gefunden.

J. FELDMANN, Paradies und Sündenfall. Münster 1913; J. MEINHOLD, Die Erzählungen vom Paradies und Sündenfall (Festschrift für K. Budde), in: Beiheft zur ZAW 34 (1920), 122–131; L. PIROT, Adam et la Bible, in: DBS I (1928), 86–101; O. KUSS, Die Adam-Christus-Parallele exegetisch und bibeltheologisch untersucht. Ohlau 1930; J. JEREMIAS, 'Αδάμ, in: ThW I (1933), 141–143; P. HEINISCH, Probleme der biblischen Urgeschichte. Leipzig 1947; A. KOLPING, Inhalt und Form in dem Bericht über Urstand und Erbsünde. Bonn 1950; J. SCHILDENBERGER, Die Erzählung vom Paradies und Sündenfall, in: Bibel und Kirche (1951), 2–46; J. SCHILDENBERGER, Die Erschaffung des Menschen, in: Neues Abendland 7 (1952), 212–224; G. VON RAD, Das erste Buch Mose. Genesis. Göttingen 1953; G. VON RAD, Theologie des Alten Testaments. 2 Bände. München 1957, 1960; J. SCHILDENBERGER, Adam (biblisch), in: LThK I ([2]1957), 125–130 (Lit.); M. METZGER, Die Paradieseserzählung. Die Geschichte ihrer Auslegung von J. Clericus bis W. M. L. de Wette. Bonn 1959; H. RENCKENS, Urgeschichte und Heilsgeschichte. Mainz 1959; F. HESSE, Paradies (Paradieseserzählung), in: RGG V ([3]1961), 98–100 (Lit.).

F. Stier

C. K. BARRETT, From First Adam to Last. A Study in Pauline Theology. London 1962; E. BRANDENBURGER, Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm 5, 12–21. Neukirchen 1962; E. JÜNGEL, Das Gesetz zwischen Adam und Christus. Eine theologische Studie zu Röm 5, 12–21, in: ZThK 60 (1963), 42–69; P. LENGSFELD, Adam und Christus. Die Adam Christus-Typologie im NT und ihre dogmatische Verwendung bei M. J. Scheeben und K. Barth. Essen 1965; P. BRUNNER, Adam, wer bist du? Methodische Erwägungen zur Lehre von dem im Ursprung erschaffenen Menschen, in: KuD 12 (1966), 267–291; A. J. CAMPBELL, Adam, in: Theology 69 (London 1966), 216–222; R. SCROGASS, The Last Adam. A Study in Pauline Anthropology. Oxford 1966.

AKKOMMODATION

1. *Das Wort.* Das Wort Akkommodation (Anbequemung, Anpassung, Angleichung) begegnet uns seit ältester Zeit in der lateinischen Literatur, ist als Fremdwort in die meisten Sprachen Europas übergegangen und wird seit alters auch in der Theologie verwendet, so von Thomas von Aquin und anderen Scholastikern. Heute gehört es zu den Ur- und Grundworten der Missionswissenschaft und der →Theologie überhaupt.

2. *Der Begriff.* a) Die Biologie versteht unter Akkommodation »die Anpassung, Angewöhnung des Individuums in seiner ontogenetischen

Ausbildung an bestimmte Umweltsbedingungen«, die Medizin die Einstellung des Auges auf bestimmte Entfernungen, die Psychologie »die Anpassung (Adaption) eines Organs an den Reiz, der Netzhaut an die Lichtstärke, der Haut an die Temperatur, auch der Aufmerksamkeit an die Eindrücke« (J. Hoffmeister), die Soziologie (seit Spencer) die Anpassung des Menschen an die soziale Umgebung, die Religionswissenschaft die Anpassung einer Religion an ihre Umwelt oder an das Volk. Der japanische Buddhismus meint mit »hormon« (Symbol) die Anpassung des Buddhismus an die einfachen, ungebildeten Menschen, die der →Mythen und →Symbole bedürfen, weil sie die hohen, esoterischen Lehren und Übungen des Buddhismus nicht verstehen und vollziehen können. Jacob Burckhardt wußte von den Akkommodationen des Genialen an den Staat. Die christlichen Exegeten sprechen von Akkommodation als der Anwendung eines Bibeltextes »auf einen Gegenstand, den sie weder im Wortsinn noch im typischen Sinn bezeichnet, aber wenigstens ihrem Wortlaut nach bezeichnen kann« (J. Schildenberger), die Dogmatiker von Akkommodation als »der Berücksichtigung der geistigen Welt des Hörers in der →Verkündigung der christlichen Botschaft und somit in der Aussage des Offenbarungsgehaltes« (J. Neuner).

b) Hier geht es um den *missiologischen* Begriff der Akkommodation oder Adaption, wie sie im Französischen gewöhnlich heißt. Nach Thauren ist die Akkommodation »die Anpassung des Missionssubjektes an das Missionsobjekt«, eine Bestimmung, die jedoch zu eng ist. Besser wird die Akkommodation definiert als die Anpassung derer, welche die →Mission tragen, also der →Kirche und ihrer Sendboten, mit allem, was sie sagen und geben, an die Völker (→Nichtchristen), ihre Andersheit (*alteritas*, ἑτερότης) oder kurz und präzis: die Anpassung der Mission an ihre Umwelt. Oft steht Akkommodation noch für die Assimilation, Inkorporation, Integration, Aufnahme fremder Erkenntnisse und Werte in den Wahrheits- und Wertbesitz der Kirche, für die Übernahme fremder Lehren, Sitten und Bräuche (etwa der Wörter Logos und Tao) und für die Elevation, Erhebung, Transformation, Überhöhung, »Taufe«, »Weihe«, »Konsekration« des Assimilierten. Tatsächlich läßt sich nicht immer entscheiden, ob wir es bei bestimmtem Tun oder Geschehen mit Akkommodation oder Assimilation oder Transformation zu tun haben. Aber im Grunde handelt es sich dabei um unterschiedliche Phänomene. Am besten unterscheidet man Akkommodation oder Condescension (Herablassung), Assimilation (Aneignung) oder Rezeption oder Inkorporation, Elevation (Erhöhung) oder Transformation und Substitution, Ersetzung eines Wortes oder Brauches durch ein anderes oder einen anderen. J. H. Bavinck (Weltkirchenlexikon, 957) möchte – wenig glücklich – Akkommodation durch »Possession« (»In-Besitz-Nehmen«) ersetzen.

c) *Gegensatz* der Akkommodation ist die Importation eines fremdgewandeten Christentums in die Mission oder die Gleichschaltung des Christentums in den Missionen mit dem Christentum Europas oder

Amerikas, von Rom oder Paris. Die technischen Ausdrücke sind hier: Entfremdung, Überfremdung, Europäismus, Latinismus, Romanismus, Germanismus, Kolonialismus.
d) Bisher ist Akkommodation nur für die Anpassung der Mission an ihre Umwelt verwendet worden; aber das Wort könnte und sollte auch für die Akkommodation der *Umwelt an das Christentum* gebraucht werden. Hier ist ein wichtiges Feld der Forschung, dem im profanen Bereich etwa die »Akkulturation«, die Angleichung der einfachen Kulturen Afrikas und Asiens an die moderne Kultur, entspricht.
3. *Formen.* a) Thauren hat »rein äußerliche«, sprachliche, ästhetische, soziale, rechtliche, intellektuelle, ethische und religiöse Akkommodationen unterschieden. Inzwischen sind noch andere Formen oder Arten der Akkommodation ins Blickfeld der Forschung getreten. So reden spanische Theologen gern von »inkorporativer Akkommodation«, d.h. von Eingliederung heidnischer Kultur in den mystischen Leib Christi. Aber diese Benennung wird der Fülle des Lebens nicht gerecht. Es gibt in den Missionen Akkommodation an das Land, das Klima, die Menschen mit ihrer Körperlichkeit, Lebensweise, Lebenshaltung, Geistesart, Denkstruktur, ihren Anschauungen, Archetypen, ihrer Sprache, Tonart des Sprechens, Gestik, Gefühlsart, Kunst, Ethik, Philosophie, Religion, Mystik, sozialen Ordnung, ihren Anliegen, ihrer Stimmung, ihrem Bedürfnis nach echtem Interesse und wahrer Freundschaft. Die »Anpassung an die Erfordernisse der Zeit« hat Johannes XXIII. als die wichtigste Aufgabe des Vaticanums II bezeichnet. Es gibt auch Akkommodation an das, was in den Tiefen der Seele, im Unter- und Überbewußtsein der Menschen vor sich geht, Akkommodation an das kollektiv Unterbewußte.
b) Die Akkommodation ist entweder bewußt oder unbewußt, gewollt oder ungewollt, natürlich oder gekünstelt und hat verschiedene Grade und Ausmaße. Das eine Mal wird der Abstand gewahrt, das andere Mal droht die Preisgabe.
4. *Geschichtliches.* a) Die Bibel kennt zwar nicht das Wort Akkommodation oder Adaption, wohl aber die Sache. Der Gott des AT und NT paßt sich den Menschen und Völkern an. Gott hat »auf mannigfache Art und Weise dereinst ... zu unseren Vätern gesprochen ... in den Propheten« und »sprach am Ende der Tage zu uns durch seinen Sohn« (Hebr 1, 1 f). Im Alten Bunde paßten sich jene, die Botschaften Gottes im Namen oder Auftrag Gottes auszurichten hatten, dem Volke in Redeweise, Sprache, Gleichnissen, Symbolen an. Die Fleischwerdung des Logos war Akkommodation vollkommenster Art (→Inkarnation). In seinem Tun und Reden paßte sich der Herr dem Volke an. Es gab eine Zeit, in der die »Akkommodation Jesu« die protestantische Theologie beschäftigte; sie wurde als die Vermittlung der »überzeitlichen Wahrheiten an die Vorstellungen der jüdischen Umwelt« (Lohn-, Dämonen-, Messiasvorstellungen) verstanden. Dem Beispiel des Herrn sind die →Apostel und Missionare gefolgt. Hier ist schon auf

das Hörwunder am ersten Pfingstfest hinzuweisen. →Paulus wurde den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche.
b) Mit der Zeit verblaßte der Begriff und das Ideal der Akkommodation. Man vergaß die Pflicht der Akkommodation, verfiel dem Europäismus, verkündete das Evangelium in europäischen Sprachen, gestaltete den Gottesdienst wie in Rom (→Liturgie) und organisierte die Christen wie im Westen. In einer bestimmten Mission Westafrikas predigen die Missionare noch heute nur in Französisch. Diese Vorkommnisse haben zur Reaktion geführt. Namen wie Ricci und Nobili sagen hier alles. Zeitweise wurde die Mission auf das heftigste durch den »Riten«- oder »Akkommodationsstreit« erschüttert. Heute wird ungemein viel von Akkommodation gesprochen und intensiv nach ihr gestrebt. Nach P. Charles geht es in der Missionswissenschaft eigentlich nur um die Akkommodation. Alle diese Phänomene sind Zeichen und Beweis dafür, daß die Akkommodation noch unvollkommen ist.
5. *Bedeutung*. a) Wo in der Theologie das Wort Akkommodation fehlt, fehlt Wesentliches. Wer von der →Offenbarung, der Menschwerdung, dem Mittlertum (→Mittler), dem →Priestertum, der Kirche, den →Sakramenten und schon von der Theologie spricht, ohne von Akkommodation zu sprechen, übersieht Entscheidendes. In der Missionswissenschaft gehört die Akkommodation zu den wichtigsten Worten, Begriffen und Phänomenen. Über die Praxis braucht kaum gesprochen zu werden. Ohne Akkommodation ist eine Mission nicht denkbar. Die Völker können die Botschaft unmöglich verstehen, wenn die Mission nicht in der Sprechweise entgegenkommt. »Reformierte« mögen wegen ihrer Lehre von Gott als dem »ganz anderen« und dem Bruch zwischen Gott und dem Menschen in der Theorie jede Akkommodation ablehnen. In der Praxis müssen auch sie in der Weise der Akkommodation reden und handeln.
b) Andererseits darf nicht übertrieben werden: es gibt heute eine Art von *Akkommodationskomplex*. Viele kreisen nur noch um die Akkommodation und lassen alles von ihr abhängen. Aber die Völker sind keine Götter und haben keine göttlichen Kräfte. Bei dem übertriebenen Nationalismus unserer Tage kommen nicht selten falsche Töne in die Rede von der Akkommodation. Außerdem brauchen wir neben dem Begriff Akkommodation den der *Nichtanpassung* und sogar den des *Widerstandes* gegen die Art der Völker. Dieser ist von der »Unterscheidung des Christlichen« gefordert. Im Alten Bunde hat sich Gott dem Volke angepaßt, aber auch widersetzt. Die →Propheten standen in ständigem und schwerem Kampf mit ihrem Volk und seinen Neigungen. →Jesus Christus hat in Liebe auf sein Volk Rücksicht genommen, hat es aber auch hart angefaßt und bestimmte jüdische Vorstellungen »von innen heraus überwunden«: »Ihr habt gehört ... Ich aber sage euch.« Das Christentum bleibt in dieser Welt fremd, unzeitgemäß und muß es bleiben. »Le Christianisme est étrange« (Pascal). Unsere Zeit braucht Widerstand, so etwa gegen bestimmte Betäubungen durch Asien und Afrika, gegen »exotische Parfums und Klang-

mixturen« (W. Muschg). Es ist Zeit, in Vielem und Wichtigem gegen die Völker zu reden und zu handeln.
Ebenso gehört neben den Begriff der Akkommodation der Begriff der καινὴ κτίσις (2 Kor 5, 17), der *Neuschöpfung*, der Neuheit des Christentums. Christus will ein neues Volk Gottes, und die Völker selbst wollen neu werden. Die Völker gehen durch eine Periode der Selbstentfremdung, des Identitätsverlustes, obwohl sie volle Anerkennung ihrer Eigenart fordern. Die Missionswissenschaft und die Mission selbst dürfen sich nicht zu sehr auf das Alte fixieren, sondern müssen auch an das Neue denken.
Leo XIII. hat mit Recht das *vetera nobis augere* gefordert. Die Missionswissenschaft hat wie die Mission selbst auch das Kommende in den Blick zu fassen, das Werdende zu verspüren, das Zukünftige vorwegzunehmen und die Jugend an sich zu ziehen.
6. *Aufgaben der Theologie und Missionswissenschaft.* a) Die Theologie im allgemeinen und die Missionswissenschaft im besonderen haben den *Begriff* Akkommodation weiterhin zu klären und die verschiedenen Formen, Arten, Ausmaße und Grade der Akkommodation richtig zu beschreiben, die Akkommodation mit verwandten Begriffen (Indigenisation, Assoziation, Integration) in Verbindung zu bringen und sie von bestimmten Begriffen zu unterscheiden. Konfuzius war auf die Richtigstellung der Begriffe bedacht. »Wenn die Begriffe nicht richtig sind, so stimmen die Worte nicht; stimmen die Worte nicht, so kommen die Werke nicht zustande, so gedeihen Moral und Kunst nicht ... Der Edle duldet nicht, daß in seinem Worte etwas in Unordnung ist.« Das gilt auch für die Mission. Exakte Begriffsbestimmungen liegen im Interesse der Wissenschaft und der Praxis.
b) Außerdem ist die Möglichkeit und Notwendigkeit der Akkommodation aufzuzeigen; die *Möglichkeit* gegenüber den Integralisten und jenen Vertretern der →Reformation, nach deren Meinung die nichtchristlichen Völker völlig verfinstert und verdorben und ihre →Religionen in jeder Hinsicht Werke des →Satans sind. Ist die Kirche und ihre Mission anpassungsfähig? Verträgt sich Fülle mit →Einheit? Kann in der Mannigfaltigkeit die Einheit bewahrt werden? Läßt sich eine richtige Ausgewogenheit zwischen der Katholizität der Kirche und den Besonderheiten, dem Nationalismus der Völker, erreichen und erhalten? Wie kann das Überzeitliche, Übergeschichtliche in der Botschaft und im Wege Jesu mit den geschichtlich wechselnden Gestalten der Völker in Einklang gebracht werden (→Geschichtlichkeit)? Die *Notwendigkeit* der Akkommodation ist nachzuweisen gegenüber den Vertretern des Europäismus, welche die meisten Formen der Kirche für vollkommen und »klassisch« halten. Die Akkommodation ist notwendig für den »approach«, den Kontakt, die Kommunikation des christlichen →Glaubens, die Christianisierung der Völker. Bisher hat in unserer Theologie der Gedanke der Einheit im Vordergrunde gestanden. Jetzt müßte der Gedanke der Mannigfaltigkeit mehr zur Geltung kommen.

c) Andererseits sind gerade in unserer Zeit die Grenzen der Akkommodation aufzuzeigen. Pius XII. hat in »Humani generis« betont, daß etwa in bezug auf die philosophische Akkommodation Grenzen eingehalten werden müssen. Der Divination kann sich die Mission nicht akkommodieren. Die Grenzen müssen auch gegenüber denen aufgezeigt werden, welche die Akkommodation in der Volkssprache u. a. übertreiben und in der Zeit der weltweiten Kirche in eine Art von Provinzialismus zurückfallen. Es werden immer Geheimnisse bleiben, die sich nicht erklären, Dunkelheiten, die sich nicht aufhellen lassen.

d) Erwünscht wären Untersuchungen über die *Beweggründe* der Akkommodation. Die einen lehren die Akkommodation und passen sich tatsächlich aus taktischen Gründen an. Man will »ankommen« und Konflikten aus dem Wege gehen. Die anderen akkommodieren sich aus Liebe zu den Menschen und Völkern, aus Ehrfurcht vor dem, was Gott ihnen gegeben hat. Man weiß um die Gefahren und Nachteile des Europäismus, der Detribalisation, der Denationalisierung, der Überfremdung, will sie vermeiden oder beschwören. Oft spielt die Überlegung eine Rolle, eine Synthese alles Wahren, Wertvollen und Schönen zu erreichen und eine vollendete Harmonie zwischen dem Christentum und den Volkstümern, Volkskonstitutionen, Volksseelen herbeizuführen. Auch der Gedanke, durch Akkommodation zur Fülle christlichen Glaubens und Lebens beizutragen, ist ein wirksames Motiv. In allen diesen Dingen hat die Theologie mitzureden. Auch die Erforschung der *Voraussetzungen* der Akkommodation gehört zu den Aufgaben der Theologie und Missionswissenschaft. Solche Voraussetzungen sind etwa die Fähigkeit, sich aus eigener Befangenheit zu lösen, sich in andere einzufühlen, auf die anderen zu hören, Sympathie für Fremde zu haben, desgleichen Menschen- und Völkerkenntnis. So weiß man z. B. bis heute nicht, was »die Seele Chinas« ist und welche Spaltungen durch die Seele der einzelnen und der Völker gehen.

e) Die *Detailfragen*, die ohne die Mithilfe der Theologie und Missiologie nicht gelöst werden können, sind ungemein zahlreich. Nur einige Stichworte seien genannt: Akkommodation in den kultischen Farben, Gebärden, Symbolen, Zeiten – Akkommodation der Kirche mit Gotteshäusern an die Nomaden – »Entfaltung« der Theologie mit Hilfe von Philosophien Asiens – Vereinbarkeit der Vedânta-Philosophie mit der christlichen Theologie – Ersetzung unserer Kardinaltugenden im Osten durch die chinesischen. Kann man die Initiationsriten afrikanischer Stämme übernehmen und »taufen«, indischen Christinnen, die verheiratet sind, das Tilaka, das rote Zeichen auf der Stirn, belassen? Kann man fremde Melodien in unserem Gottesdienst zulassen und heilige Orte der Heiden in christliche Kultstätten umwandeln? Kann einer zugleich »Konfuzianer und Christ« (Lou Tseng Tsiang) sein?

f) Durch eine Klärung dieser und anderer Fragen würden die Theologen und Missionswissenschaftler den Missionen größte Dienste

leisten. Die Praxis *allein* kann auf viele und schwere Fragen der Sache und Methoden keine Antwort geben.

A. HUONDER, Der Europäismus im Missionsbetrieb. Aachen 1921; Autour du problème de l'adaptation. Louvain 1926; TH. OHM, Akkommodation und Assimilation nach Thomas von Aquin, in: ZMR 17 (1927), 94–112; J. THAUREN, Die Akkommodation im Heidenapostolat. Münster 1927; J. B. AUFHAUSER, Umweltsbeeinflussung der christlichen Mission. München 1932; A. VÄTH, Das Bild der Weltkirche. Hannover 1932; S. JACOB, Das Problem der Anknüpfung für das Wort Gottes in der deutschen evangelischen Missionsliteratur der Nachkriegszeit. Gütersloh 1935; TH. OHM, Die Anpassung an die Art und das Brauchtum der Nichtchristen in der Gebetsgestik, in: NZM 3 (1947), 241–253; TH. OHM, Neuer Wein in neuen Schläuchen, in: Akademische Missionsblätter (1948), 20–42; L. DE CONINCK, Problèmes de l'adaptation en apostolat. Tournai-Paris 1949; TH. OHM, Der Europäismus in der neuzeitlichen Asienmission und seine Überwindung, in: Europäisch-asiatischer Dialog. Düsseldorf 1956, 85–96; P. ALTHAUS, Akkommodation, in: RGG I ([3]1957), 209–210; H. KRAEMER, The Communication of the Christian Faith. London 1957; J. SCHILDENBERGER – J. NEUNER – K. MÜLLER, Akkommodation, in: LThK I ([2]1957), 239–244; J. HERMELINK, Akkommodation. in: Weltkirchenlexikon (1960), 24–25.

Th. Ohm

R. P. VAN KETS, Die Kirche im Dialog mit den heutigen Kulturen, in: Concilium 1 (1965), 66–70; H. WALDENFELS, Theologische Akkommodation – erläutert an einem Modell, in: Hochland 58 (1965/66), 189–204; H. R. SCHLETTE, Akkommodation, in: SM I (1967), 55–61 (Lit.); G. C. BERKOUWER, Das Konzil und die neue katholische Theologie. München 1968; H. FRIES, Herausgeforderter Glaube. München 1968; G. C. BERKOUWER, Gehorsam und Aufbruch. Zur Situation der katholischen Kirche und Theologie. München 1969.

AMT

I. Biblisch II. Historisch III. Systematisch

I. Biblisch

1. *AT*. Die Darstellung der im AT genannten Ämter ist erschwert einmal durch den fragmentarischen Charakter der Geschichtsquellen und die Schwierigkeit, sie chronologisch annähernd genau zu fixieren, sodann durch die tiefgreifenden Veränderungen, welche die Ämter selbst und die Auffassung von ihnen im Laufe der langen Geschichte erfahren haben. Eine Einteilung in profane und sakrale Ämter im modernen Sinn ist bei dem atl. theokratischen Denken kaum durchzuführen. Eher läßt sich unterscheiden zwischen den institutionellen, also den auf Abstammung, Vererbung und menschlicher Einsetzung beruhenden Ämtern, mit einem in etwa festgelegten Bereich von Pflichten und Rechten, und den charismatischen Ämtern, die durch unmittelbare göttliche Erwählung und besondere Kraftausstattung verliehen und deren Aufgaben durch den jeweiligen Anruf Gottes bestimmt werden. Aber es kommt auch zu Vermischungen. Oft bricht das charismatische Element in die Institution ein, und man muß wissen, daß Gott als der souveräne Herr jedes Amtes jeden Amtsträger, den durch die Institution legitimierten wie den Charismatiker, jederzeit desavouieren kann.

Ein ausgesprochen institutionelles Amt, das sich nie charismatisch verstanden hat, ist das *Priesteramt*. Es vererbt sich in bestimmten, dem Stamm Aaron zugehörigen Priesterfamilien und wird durch einen Weiheritus übertragen. Seine Aufgaben sind vor allem die Pflege des →Kultes am Heiligtum, besonders die Darbringung der Opfer, die freilich in alter Zeit auch von Laien dargebracht wurden (Ri 6, 24ff; 13, 19), Belehrung über die Thora (Dt 33, 10; Soph 3, 4; Mich 3, 11; Jr 18, 18; Ez 7, 26), Vermittlung von Gottesentscheiden (Dt 33, 8; vgl. 1 Sam 14, 36f; 28, 6; Esr 2, 63; Neh 7, 65), die Entscheidung in zahlreichen sakralrechtlichen Fragen (Dt 17, 8ff; Agg 2, 11ff), so über rein und unrein, die Verwaltung des Tempels. An der Spitze steht der Hohepriester (Lv 21, 10) mit besonderen Rechten und Pflichten, der in der nachexilischen Zeit als Vorsitzender des Synedriums wachsende politische Bedeutung erlangt. – Zum →Priestertum im weiteren Sinne gehört das innerhalb des Stammes Levi erbliche Amt der *Leviten*, die für die niederen kultischen Dienste bestimmt sind (Nm 3f). Ihre Bedeutung scheint sich freilich darin nicht erschöpft zu haben. Nach der neueren Forschung haben gerade levitische Kreise in der späteren Königszeit eine umfassende Predigttätigkeit entfaltet, in der sie die alte Bundesüberlieferung interpretierten und paränetisch ausdeuteten; sie wurden die Träger der Überlieferung (G. von Rad, Theologie des AT I, 79f). – Institutionell waren auch die Ämter der *Ältesten*, der Sippen- und Ortsgemeinschaften (Ex 18, 13ff; Dt 19, 12; 21, 2ff; Rt 4, 2), vielleicht auch das der »kleinen« *Richter* (Ri 10, 1–5; 12, 7–15), deren Aufgaben vor allem auf dem Gebiete der Ordnung und Verwaltung der gemeinsamen Angelegenheiten und der Rechtsprechung lagen, ebenso die zahlreichen durch die Könige neu geschaffenen und von ihnen abhängigen Ämter der Staatsverwaltung und des Heerwesens.

Ein Amt von hoher sakraler Würde ist das des *Königs*, des »Gesalbten Jahwes« (1 Sam 26,16; 2 Sam 1,14; Pss 18,51; 20,7 u.ö.), wie er auch genannt wird. Insofern die ersten Könige Saul und David vom Charismatiker Samuel ihre Berufung und Salbung, wenn auch unter der Zustimmung des Volkes, erhalten haben und nach der Nathanweissagung (2 Sam 7) die Königswürde dem Geschlecht Davids erhalten bleibt, hat auch das Königtum eine charismatische Grundlage. In der Folgezeit vererbte es sich in Juda in der Regel auf einen Sohn des Königs, jedoch brachte das Volk durch Zustimmung oder Wahl seinen Willen zur Geltung. Der König besitzt hohe liturgische und kultische Vollmachten. Er weiht den Tempel (1 Kg 8,62ff) und bringt Opfer dar (1 Kg 9,25). Er gilt als der Schützer und Verteidiger des Volkes, als der Wahrer der Rechtgläubigkeit und Garant des Rechts. Die Auffassung vom Königtum hat sich im Laufe der Zeit sehr gewandelt. Wenn die Würde des Königs, seine Macht und Geltung, eine über die geschichtliche Wirklichkeit weit hinausgehende Überhöhung erfährt, und ihm dabei auch das Priestertum zugesprochen wird, so liegt das daran, daß messianische Erwartungen in das Bild vom König eingetragen werden.

Das Beispiel eines charismatischen Amtes liegt vor in der Aufgabe der »großen« *Richter*, wie Othniel, Gideon, Jephthe u.a., die Jahwe erwählt, um – wie ihr Name wohl zu erklären ist – seinem Volke zu seinem Recht unter den anderen Völkern zu verhelfen. Der Gottesgeist erfüllt sie (Ri 3,10; 11,29; 13,25) und führt sie zum Erfolg. – Ebenso ist der Kreis von Pflichten und Vollmachten, in den sich die *Seher und Propheten* als von Jahwe Berufene und mit seinem Geist oder Wort Begabte hineingestellt sahen, als ein charismatisches Amt zu betrachten, so sehr sich auch das Bild des →Propheten in den Jahrhunderten prophetischen Wirkens gewandelt hat. Wenn die ältesten Propheten auch, wie es scheint, zum Teil in strenger Bindung an ein Kultheiligtum standen und als Fürsprecher für das Volk (1 Sam 12,19.23; 15,11) vielleicht im Rahmen offizieller Kulthandlungen fungierten, so haben sie wohl doch nicht zum eigentlichen beamteten Kultpersonal gehört. Daß die Schriftpropheten, die heftig gegen jenes sowie gegen Könige und Priester opponierten, ihr Prophetenamt nur in Verpflichtung gegenüber dem Anruf Gottes ausübten, kann nicht zweifelhaft sein.

2. Das Bild, das wir aus dem *NT* vom kirchlichen Amt gewinnen, bleibt in vielem lückenhaft und unklar. Das liegt daran, daß die entsprechenden Angaben in den einzelnen Schriften jeweils nur fragmentarisch und andeutend sind; zudem dürfen sie nur auf einen beschränkten Raum und auf eine bestimmte Zeit bezogen werden. Sie lassen aber erkennen, daß das Verständnis des Amtes ebenso wie das der Ordnung der Kirche nicht überall gleich ist, sondern in den verschiedenen Räumen Unterschiede aufweist, daß es sich in Entwicklung und Wandlung befindet und somit in das Wachstum und in die Entfaltung der →Kirche selbst einbezogen ist.

a) *Zum Begriff*. Eine dem heutigen Amtsbegriff entsprechende Bezeichnung, welche die in unserem Sinne »amtlichen«, also bestimmte stetige, mit Rechten, Pflichten und objektiver Verbindlichkeit ausgestattete Funktionen umfaßt, gibt es im NT nicht. Hier ist konkret die Rede von den →»Aposteln«, →»Propheten«, »Lehrern«, »Evangelisten«, »Hirten« (etwa 1 Kor 12,18f; Eph 2,20; 4,11; Apg 13,1; 21,8; 2 Tim 4,5), »Vorstehern« (1 Thess 5,12; Röm 12,8), »Presbytern« (Apg 11,30; 14,23; 1 Tim 5,17; Tit 1,5; Jak 5,14; 1 Petr 5,1; 2 Jo 1; 3 Jo 1 u.ö.), »Episkopen« (Phil 1,1; Apg 20,28; 1 Tim 3,2; Tit 1,7), »Diakonen« (Phil 1,1; 1 Tim 3,8.12), »Führern« (Hebr 13,7.17.24). Paulus nennt 1 Kor 12,28 (vgl. 12,4–11) in einer Reihe mit den Aposteln einmal »Propheten« und »Lehrer«, dann aber auch eine Anzahl im Dienste der Gemeinde stehender Begnadungen, wie »Wunderkräfte«, »Heilungsgaben«, »Fürsorge«, »Verwaltung«, »Sprachengabe« (vgl. Röm 12,6ff), womit bestimmte Personengruppen ausgestattet sind. In allen diesen Fällen ist nicht nur die Frage nach der besonderen Art der Betätigung zu stellen, sondern auch die nach der Bevollmächtigung dazu, sowie die Frage, ob und in welchem Sinne man jeweils von amtlichen Handlungen sprechen kann. Es ist beachtlich, daß das NT die im Griechischen u.a. für »Amt« und »Behörde«

gebrauchten Ausdrücke τιμή (Hebr 5,4 für das atl. hohepriesterliche Amt) und ἀρχή (Lk 12,11; 20,20; Tit 3,1 für die staatliche Obrigkeit), welche die Würde und Macht des Amtes besonders betonen, auch für die leitenden kirchlichen Funktionen nicht verwendet (vgl. Mk 10, 42–45 par.). Vielmehr bezeichnet das NT die Aufgaben und Arbeiten zur Förderung der →Mission und des Gemeindelebens, etwa die des Apostels (2 Kor 4,1; 5,18; 6,3; Röm 11,13) oder seiner Mitarbeiter (Kol 4,17; 2 Tim 4,5.11) oder der Christen überhaupt (1 Kor 12,5; Röm 12,7; Eph 4,12) als »Dienst« (διακονία). Man kann in diesem Begriff geradezu den ntl. Ausdruck für das sehen, was wir kirchliches Amt nennen; doch wird dieser Terminus auch für die einzelnen Dienst- und Hilfeleistungen gebraucht. Ähnliches gilt vom Begriff »Verwalter« (οἰκονόμος), durch den sowohl die Tätigkeit des Apostels (1 Kor 4,1) wie auch des »Bischofs« (Tit 1,7), aber auch die jedes einzelnen Christen (2 Petr 4,10) gekennzeichnet wird. In jedem Fall steht das kirchliche Amt mit seiner dienenden Aufgabe innerhalb des Heilswerkes (→Heilsgeschichte) Gottes im Zeichen der Verantwortung gegenüber Gott.

b) *Die Entfaltung des Amtes.* Als die ersten Amtsträger schon innerhalb der irdischen Wirksamkeit Jesu müssen die sog. *Zwölf* angesehen werden, die →Jesus nach seinem freien Ermessen wohl aus einem größeren Anhängerkreis erwählt, »damit sie bei ihm seien«. Er stellt sie in den Dienst seiner →Verkündigung und stattet sie mit der Vollmacht aus, die Dämonen (→Satan) auszutreiben (Mk 3,13f par.). In ihrer Zwölfzahl repräsentieren sie das Zwölfstämmevolk (→Israel), jedoch das der Heilszeit (vgl. Apk 7,4–8), und erhalten die →Verheißung der Teilnahme am Richter- und Herrschertum Christi (Lk 22,29 par.). Daß die Bestellung der Zwölf eine Tat des irdischen Jesus ist, wird man angesichts des einmütigen Zeugnisses aller Evangelisten und des alten Kerygmas 1 Kor 15,5 nicht bestreiten können, zumal bei einer Entstehung dieses Kreises in der Zeit nach Ostern die bevorzugte Zugehörigkeit des Verräters Judas unerklärlich bliebe. Schon die Wahl der Zwölf zeigt, daß Jesus zur Durchführung seines Werkes Menschen in seinen Dienst stellt und bevollmächtigt. Auch die aus zahlreichen ntl. Berichten erkennbare Vorrangstellung des Simon →Petrus datiert schon aus der vorösterlichen Zeit und geht auf Jesus selbst zurück (Mt 16,16–18).

Die Zwölf bilden nach Ostern wohl den Kern eines größeren *Apostelkreises*, dem alle die angehören, denen der Auferstandene erschien (→Auferstehung Jesu) und die von ihm als seine Zeugen gesandt – daher der Name Apostel = Gesandter – und mit der Verkündigung beauftragt worden sind. Daß zwischen bloßen Augenzeugen und Aposteln zu unterscheiden ist, ergibt sich aus 1 Kor 15,5ff. Ebenso zeigt diese Stelle, indem sie einmal die Zwölf, dann die »Apostel alle« nennt, und der Anspruch des →Paulus auf die Apostelwürde und seine wohl Gal 2,7ff angedeutete Anerkennung durch die »Angesehenen«, daß die Apostel über den Kreis der Zwölf hinausgehen. Offenbar

haben auch die Zwölf unter der Vorrangstellung des Petrus alle – nicht nur Petrus – nach Ostern von Anfang an als Apostel gegolten. Dafür spricht die weit verbreitete Vorstellung von den zwölf Aposteln (Mt 10,2.5; vgl. 28, 16–20; Apk 21,14; Mk 6,7 mit 6,30) und das Bemühen der späteren ntl. Zeit, das besonders durch Lukas bezeugt wird, den Kreis der Apostel gerade auf die Zwölf einzuschränken, wobei doch deren Apostelcharakter vorauszusetzen ist. Die unmittelbare Berufung und Sendung durch den Auferstandenen selbst ist also das Kennzeichen des Apostels im eigentlichen Sinn. Hinter ihm steht die volle Autorität des Herrn selbst (2 Kor 13,3; vgl. 1 Kor 1,1 mit 2 Kor 2,15ff; Jo 13,16).

Wenn 1 Kor 15,7 sagt, daß der Auferstandene den »Aposteln allen« erschienen ist, so handelt es sich offenbar um einen bestimmten, abgeschlossenen Kreis von Personen, denen dieser Name im eigentlichen Sinne zukommt. Und weil hier schlechthin von »allen« Aposteln die Rede ist, scheint man ursprünglich darüber hinaus keine anderen gekannt zu haben. Dabei ist es aber offenbar nicht geblieben. Denn der Apostelbegriff wird nach dem Befund der Quellen auch in einem erweiterten, abgewandelten Sinne gebraucht, und zwar nicht nur dann, wenn von »Aposteln der Gemeinden« (2 Kor 8,23; Phil 2,25) gesprochen wird, sondern auch insofern, als der Name wohl auch Missionaren gegeben wird, die nicht die Autorisation durch den Auferstandenen selbst besitzen, sich aber an der grundlegenden Glaubensverkündigung beteiligen. Von solchen hebt sich Paulus Gal 1,1 ab, wenn er sich als »Apostel nicht von Menschen und nicht durch Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott den Vater« vorstellt. Vielleicht sind auch die in Röm 16,7 und 1 Kor 9,5 Genannten Apostel dieser Art, sicher auch die zu Paulus in heftiger Opposition stehenden und von ihm bekämpften von 2 Kor 11,5.13; 12,11f; denn hier wendet er sich mit aller Schärfe gegen jene, die sich als Apostel Christi ausgeben, sich in ihrer Arroganz wie »Überapostel« gebärden, in seinen Augen aber »Lügenapostel« sind. Der Ausdrucksweise muß man entnehmen, daß sich diese Gegner Apostel nennen; aber dieser Name ist offenbar nicht mehr in dem ursprünglichen strengen Sinn gemeint. Keineswegs wird es sich hier um Leute handeln, die zu den Zeugen (→Zeugnis) des Auferstandenen und den von ihm selbst Gesandten gehören. Daß sich gewisse Leute (Apk 2,2) Apostel nennen und daß (Did 11,4.6) Ratschläge für das Verhalten zu durchreisenden Aposteln erteilt werden, ist ebenfalls nur möglich, wenn dieser Name auch in der weiteren Bedeutung im Gebrauch war. Bei dieser dem Begriff anhaftenden Unklarheit wird das bald einsetzende Bemühen verständlich, den Apostelnamen vornehmlich den Zwölf als den Zeugen der Auferstehung und des irdischen Lebens Jesu (Apg 1,21) vorzubehalten.

Das *Amt der Apostel* im eigentlichen Sinne ist die Grundlage für die gesamte Verkündigung. Die Verkündigung wird dann der Ausgangspunkt für die weitere Entfaltung des Amtes. Das ist die Grundüber-

zeugung des ganzen NT (Mt 28, 16–20; Lk 24, 44–49; Jo 4, 38; 20, 21ff; 1 Kor 12, 28; Eph 2, 20; 3, 5; Apk 21, 12–14; 1 Tim 2, 7; 2 Tim 1, 11–14). Sowohl die an die einzelnen Gemeinden gebundenen als auch die darüber hinausgreifenden Dienste und Ämter sind dem Amt der Apostel zugeordnet und empfangen von ihm ihre letzte innere Norm. Um die Zwölf, den inneren Kern aller Apostel als das führende Gremium, sammelt sich die Gemeinde der ersten Gläubigen in Jerusalem (die Auferstehungsberichte; Apg 1–6). Alle Schichten schon der ältesten ntl. Überlieferung bezeugen die autoritative Vorrangstellung des Petrus. Auch die Verwandten Jesu, besonders Jakobus, sind wohl bald zu angesehener Stellung gelangt. Die Zwölf sind Träger der missionarischen Verkündigung, aber auch die Träger des religiösen und sozialen Gemeinschaftslebens der Gemeinde. Die neugegründeten Gemeinden der Gläubigen sind der Urgemeinde zugeordnet, stehen in Gemeinschaft mit ihr und unter ihrer Aufsicht, erhalten von ihr ihre Ausrichtung. Die Apostel in Jerusalem wissen sich auch für sie verantwortlich (Apg 8, 14.31ff; 11, 1.19–23). Auch Paulus bemüht sich später um die Anerkennung seiner Heidenmission (→Nichtchristen) durch die führenden Männer der Urgemeinde aus der Besorgnis, er könnte sonst »vergeblich laufen oder gelaufen sein« (Gal 2, 1–10).

Mit der Vermehrung der Gläubigen und der Gründung neuer Gemeinden wachsen die Aufgaben. Das führt zur *Entstehung neuer Ämter*. Apg 6, 1–6 werden *sieben Männer für die Armenfürsorge* (→Armut) von der Gemeinde gewählt und den Aposteln vorgestellt und sodann unter Gebet und Handauflegung – in Anlehnung an den Nm 27, 18–23; Dt 34, 9 bezeugten und auch im Rabbinat gepflegten Brauch – in dieses Amt eingeführt und bevollmächtigt. Apg 11, 30 sind für Jerusalem zum erstenmal »die Ältesten« (πρεσβύτεροι) bezeugt. Das Wort ist hier keine Altersbezeichnung, sondern Ausdruck für Amtsträger. 15, 2.4.6.22f und 16, 4 erscheinen sie neben den Aposteln, 21, 18 neben Jakobus, der nach dem Weggang des Petrus in Jerusalem, wie es scheint, eine Art monarchischer Stellung eingenommen hat. Über ihre Einsetzung erfahren wir nichts. Sie erinnern an die Ältestenkollegien der jüdischen Kommunal- und Synagogalgemeinden. Es ist zu vermuten, daß sich die christlichen Gemeinden in dieser Hinsicht an die Ordnung der jüdischen Gemeinden angeschlossen haben, wobei freilich die Neuausrichtung der christlichen Ältesten nach dem →Evangelium nicht zu übersehen ist. Das *Amt der Ältesten*, für das in der Regel ältere, erfahrene und bewährte Gemeindemitglieder genommen worden sein werden, ist also institutioneller Natur. Von den Pastoralbriefen abgesehen, ist in den Paulusbriefen auch dort, wo über die Gemeindeordnung gesprochen wird, von den Ältesten nicht die Rede. Nach Phil 1, 1 gibt es in Philippi »Bischöfe« (ἐπίσκοποι) und »Diakone« (διάκονοι). Dagegen erscheinen Älteste Jak 5, 14; 1 Petr 5, 1.5; Apg 20, 17; 1 Tim 5, 1 u.ö.; Tit 1, 5; 2 Jo 1; 3 Jo 1. Das berechtigt zu dem Schluß, daß die Ältestenverfassung der Kirche im palästinischen Raum ihren Ursprung hat und von dort ihren Weg auch in das helle-

nistische Christentum genommen hat, daß sie andererseits zum mindesten in manchen paulinischen Gemeinden der Frühzeit nicht vorhanden war. Wiederum ist in hellenistischen Gemeinden, nicht in palästinensischen, das *Amt der Bischöfe* und das der ihnen zu- und untergeordneten *Diakone*, zuerst freilich erst Phil 1, 1 für Philippi aufweisbar, ausgebildet worden. Mit dem Begriff ἐπίσκοπος greift man eine im Griechentum häufige, auch in der Septuaginta bezeugte, flexible Bezeichnung für Aufsichts- und Verwaltungsbeamte in profanen wie religiösen Gemeinschaften auf, die nun im christlichen Bereich in einem entsprechend abgewandelten Sinn gebraucht wird. Auch διάκονος ist ein allgemein üblicher Ausdruck für Diener mit der Vorstellung von persönlicher Dienstleistung. Daß das Bischofsamt speziell dem Amt des Synagogenvorstehers oder dem des »Aufsehers« der Qumrantexte (1 QS VI, 12.20) nachgebildet sei, ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil es gerade in griechischen Gemeinden zuerst bezeugt ist. Auch sind die Unterschiede zu groß. Der Philipperbrief sagt nichts über die Funktionen der Bischöfe und Diakone, aber aus Apg 20, 28, wo die Ältesten ἐπίσκοποι (wohl nicht als Titel, sondern im funktionalen Sinne: »Aufseher«, »Hüter«) genannt werden, und aus den Pastoralbriefen, wo 1 Tim 3, 2–12; Tit 1, 5–9 die erforderlichen Eigenschaften des Bischofs und der Diakone sowie der Ältesten angegeben und somit ihre Pflichtenkreise angedeutet werden, ergibt sich, daß sich die Funktionen der Ältesten weitgehend mit denen der Bischöfe decken. Es ist also wohl allmählich zu einer gegenseitigen Durchdringung und Verschmelzung beider Ordnungen gekommen. Dieser Ausgleich ist in den Pastoralbriefen, die sowohl von Ältesten wie vom Bischof und Diakonen, aber in einer auffälligen Distanz der Ältesten von den Diakonen reden, wohl noch im Anfangsstadium begriffen, in den Ignatiusbriefen aber, wo die Ältesten ihre Stellung zwischen dem monarchischen Bischof und den Diakonen haben, vollständig durchgeführt (vgl. IgnSm 8, 1). Die Ämter der Bischöfe und der Diakone haben ebenso wie das der Ältesten institutionellen Charakter, weil die Betrauung jeweils durch menschliche Vermittlung (→Mittler), und zwar durch einen bestimmten Akt der Bevollmächtigung – nach 1 Tim 4, 14; 5, 22; 2 Tim 1, 6 sicher, nach Apg 14, 23 (vgl. 13, 3) wahrscheinlich – in Verbindung mit der Handauflegung erfolgt. Dabei herrscht die feste Überzeugung, daß in diesem Akt der Bestellung, die unter →Gebet und vorbereitendem Fasten (Apg 14, 23; vgl. 13, 3) der Beteiligten vorgenommen wird, Gott selbst bzw. der →Hl. Geist und damit auch der erhöhte Christus wirksam ist (Apg 20, 28; vgl. 1, 24f) und daß die eigentliche Befähigung und Bevollmächtigung zur Führung des Amtes bei aller Bedeutung auch der natürlichen und charakterlich-sittlichen Eignung in der Verleihung der Amtsgnade, des Charisma, von Gott her besteht (Apg 20, 28.32; 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6). Paulus betont, daß jede Betätigung zur Förderung der Gemeinde eine Gnadengabe ist (1 Kor 12, 4ff; Röm 12, 6).

c) *Charisma und Amt.* Die lebendig erfahrbare Wirksamkeit und die

Wertschätzung der *Gnadengaben* (χαρίσματα) gehören zu den markantesten Zügen des Lebens und der Ordnung ntl. Gemeinden. Das zeigen besonders die frühen Paulusbriefe. Der die →Kirche durchwaltende und jedes Glied erfüllende Hl. Geist wirkt in den einzelnen unterschiedlich und gibt jedem seine besondere Gabe. Dadurch entstehen die verschiedensten Begnadungen und Offenbarungen des Geistes, mannigfache, geistgewirkte Dienste zur Förderung des Ganzen. Aufzählungen solcher Geisteswirkungen – mehr beispielhaft, nicht erschöpfend – finden sich besonders 1 Kor 12, 4–11 und Röm 12, 6–13, u. a. die Weisheitsrede (λόγος σοφίας) und die Erkenntnisrede (λόγος γνώσεως), wodurch die Heilstatsachen tiefer und klarer erfaßt werden (1 Kor 12, 8), die Gabe, Lehrer zu sein (διδασκαλία Röm 12, 7; 1 Kor 12, 28; Eph 4, 11), Heilungsgaben (1 Kor 12, 9.28.30; vgl. Apg 3, 1–10; 5, 16), die Prophetie (προφητεία), die Fähigkeit, geistgewirkte Erkenntnisse verständlich zur Belehrung, Tröstung und Mahnung darzulegen (1 Kor 12, 10.28f; 13, 2.8f; 14, 1.5f; 1 Thess 5, 20; Röm 12, 6; Eph 4, 11; Apg 19, 6; 1 Tim 4, 14), die Glossolalie (γένη γλωσσῶν), ein ekstatisches, nur dem Sprechenden selbst verständliches Sprechen und Beten, das der Auslegung bedarf (1 Kor 12, 10.28.30; 13, 1; 14, 6ff), und die Gabe der Auslegung dieses Sprechens (ἑρμηνεία γλωσσῶν 1 Kor 12, 10.30; 14, 26ff), Hilfeleistungen (ἀντιλήμψεις 1 Kor 12, 28) und Verwaltungen (κυβερνήσεις 1 Kor 12, 28), Gemeindedienst (διακονία Röm 12, 7) und Gemeindeleitung (προϊστάμενος Röm 12, 8; 1 Thess 5, 12). Manche Charismen mögen den Empfängern nur einmalig oder zeitweilig gegeben worden sein, manche aber sind bestimmten Personen offenbar zu festem Besitz und so zur Ursache dauernder Betätigung entsprechend ihrer Gabe geworden. In diesem Falle nimmt die betreffende Gabe den Charakter eines Amtes an, und ihre Träger erhalten feste, sie kennzeichnende Titel: Propheten, Lehrer, Evangelisten, Hirten (1 Kor 12, 28; Eph. 4, 11). Vielleicht sind auch die Apostel hierzu zu rechnen, soweit sie nicht als Apostel im eigentlichen Sinne den Vorrang der unmittelbaren Sendung durch den Auferstandenen haben.
Eine gewisse Rangordnung unter den charismatischen Ämtern scheint 1 Kor 12, 28 durch die Aufzählung »erstens Apostel, zweitens Propheten, drittens Lehrer« angedeutet zu sein. Gott bzw. der Hl. Geist ist es, der die Charismen ohne besondere menschliche Vermittlung austeilt, auch die Ämter setzt und ihre Träger bevollmächtigt. Die Gläubigen, selbst im Besitz des Geistes, sind imstande und auch gehalten, die Geister zu prüfen (1 Thess 5, 21; 1 Jo 4, 1; vgl. 1 Kor 12, 3), wobei manchen wiederum die besondere Gabe der Unterscheidung der Geister verliehen wird (1 Kor 12, 10); sie werden aber auch ermahnt, die echten Geisteswirkungen anzuerkennen (1 Thess 5, 19ff; 1 Kor 14, 31.39f). Es kommt bei den genannten Charismatikern zu einem Zusammenwirken von göttlicher Geistesgabe und deren menschlichem Träger. Durch die Beteiligung des menschlichen Faktors ist die Gefahr gegeben, daß das Charisma nicht sinnvoll eingesetzt wird. So ist 1 Kor 14 in Korinth die Ordnung dadurch gefährdet, daß Glossolalen

ohne Auslegung und daher unverständlich reden oder daß mehrere zusammen in geistgewirkter Rede sprechen. Paulus appelliert an die vernünftige Überlegung der Gemeindemitglieder und gibt bestimmte, feste, die Charismatiker verpflichtende Regeln, die der Aufrechterhaltung der Ordnung dienen.

Diese Darstellung der Charismen war nötig, um darzutun, daß die vielfach genannte Entgegensetzung von »Geist und Amt« irreführend ist. Sie darf nicht so verstanden werden, als gäbe es in der Kirche des NT nichtgeistliche, d. h. auf rein menschlicher Einsetzung beruhende Ämter und demgegenüber geistgewirkte Befähigungen und Dienste. Jedes Amt beruht auf der Geistesgabe und wird in seiner Kraft geführt. Auch bei den institutionellen Ämtern der Ältesten, Bischöfe und Diakone ist es Gott, der auf das Gebet der Menschen hin die Wahl lenkt und den Gewählten zum Amt befähigt und ins Amt einsetzt; doch geschieht das durch Vermittlung von Menschen, durch welche die Vollmachtsübertragung erfolgt. Andererseits gibt es Dienstleistungen und Ämter, die den Gliedern der Kirche als unmittelbar vom Geist gewirkt einsichtig werden. Auf Grund der frühen Paulusbriefe, besonders derer an die Korinther, stellt sich die Frage, ob die Ordnung dieser Gemeinden ganz von dem freien Wirken des Geistes, entsprechend der von ihm unmittelbar verliehenen Charismen, getragen wurde und inwieweit dies geschah. Sie läßt sich nicht erschöpfend beantworten, weil dazu die Angaben nicht ausreichen. Paulus betont den gnadenhaften Charakter der Gemeindedienste und Ämter und stellt das freie Wirken des Geistes besonders heraus. Dem widerspricht nicht, wenn auch er sich als Apostel verantwortlich weiß und durch Briefe, Boten, beauftragte Mitarbeiter und auch persönlich regelnd und bestimmend in das Leben der Gemeinden eingreift oder wenn er zum Gehorsam gegen die um die Gemeinde verdienten Angehörigen des Hauses des Stephanas, der »Erstlingsfrucht Achaias«, auffordert (1 Kor 16, 15f). In jeder Gemeinde gibt es Leute, die im Dienste der Verwaltung und Leitung stehen (1 Thess 5, 12; 1 Kor 12, 28; Röm 12, 8). Ordinationen im eigentlichen Sinn sind in den Paulusbriefen außer den Pastoralbriefen freilich nicht erwähnt. Unter den Charismatikern haben besonders die *Propheten* in den Gemeinden eine angesehene Stellung eingenommen und das gottesdienstliche Leben weitgehend bestimmt und getragen (1 Thess 5, 20; Apg 13, 1–3; 15, 32; 1 Kor 14; vgl. Did 11, 7). Sie werden 1 Kor 12, 28; Eph 4, 11 nach den Aposteln genannt, nach Eph 2, 20 (vgl. 3, 5) bilden sie zusammen mit den Aposteln sogar das Fundament des Baues der Kirche. Ein wichtiges Amt haben auch die den Propheten nahestehenden Lehrer (1 Kor 12, 28; 14, 6.26; Apg 13, 1; Eph 4, 11; vgl. Did 15, 1), die wohl die katechetische Unterweisung pflegten. Die Evangelisten (Eph 4, 11) wiederum sind als Missionare neben und nach den Aposteln in ihrer Arbeit nicht an eine bestimmte Gemeinde gebunden.

d) *Tendenzen der weiteren Entwicklung.* Die fortschreitende Entwicklung der Gemeinden führt allgemein, auch im paulinischen Missions-

bereich, noch innerhalb des NT zur Hebung und Festigung der Stellung derer, die sich der Verwaltung und Leitung der Gemeinde widmen (1 Thess 5, 12; 1 Kor 12, 28; Röm 12, 8). Phil 1, 1 erscheinen sie als »Bischöfe und Diakone«, also unter festen Titeln. Ihr Aufgabenbereich erweitert sich, und ihre Bedeutung wird in den späteren Schriften mehr und mehr herausgestellt. 1 Petr 5, 1 ff kennt die Ältesten als Amtsträger mit der Aufgabe, die Herde Gottes zu weiden. Ihre Funktionen sind Seelsorge und Aufrechterhaltung von kirchlicher Zucht. Sie werden vor Überheblichkeit gewarnt: ein Zeichen für ihre autoritative Stellung. Petrus selbst nennt sich ihr »Mitältester«. Ebenso wird den Ältesten Apg 20, 28–36 ihre Hirtenpflicht, vor allem die Wachsamkeit gegen die aufbrechende Irrlehre, ans Herz gelegt. Eine ähnliche Stellung wie sie nehmen Hebr 13, 7.17.24 die »Führenden« (ἡγούμενοι) ein. In den Pastoralbriefen fungieren Timotheus und Titus als Beauftragte und Vertreter des Apostels Paulus mit den Pflichten eines Bischofs, und zwar schon über einen größeren, mehrere Gemeinden umfassenden Amtsbereich. Bischof und Diakone haben dort ebenso wie die Ältesten feste Ämter inne. Der Ausdruck Presbyterium 1 Tim 4, 14 zeigt, daß die Presbyter eine Art Körperschaft bilden. Die Amtsanwärter sollen bestimmte Eignungsbedingungen, besonders charakterlicher und sittlicher Art (1 Tim 3, 2–13; Tit 1, 5–9), erfüllen. Aus ihnen erschließt man, daß ihre Aufgaben nicht nur auf dem Gebiet der Verwaltung und Leitung der Gemeinde liegen. Der Bischof muß Lehrbegabung (διδακτός 1 Tim 3, 2; Tit 1, 9) haben; Glaubensunterweisung und Glaubensverteidigung gehören zu seinen ersten Pflichten. Den Ältesten werden Lehrtätigkeit, Predigt und Unterricht (κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ 1 Tim 5, 17) nahegelegt, aber besonders entgolten, daher wohl nicht zur strikten Pflicht gemacht. Der Bischof gehört nach Tit 1, 5 ff, wie es scheint, zu den Ältesten. Von ihm ist (vgl. 1 Tim 3, 2; Tit 1, 7) im Unterschied zu den Diakonen und Ältesten nur im Singular die Rede. Darin könnte sich der Fortschritt in der Entwicklung der kirchlichen Ordnung hin zum monarchischen Episkopat abzeichnen, und zwar derart, daß hier einem bestimmten Mitglied des Ältestenkollegiums der Titel Bischof reserviert ist. Wie dem Timotheus und Titus (1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6) durch Handauflegung des Apostels und des Presbyteriums das Amt übertragen wurde, so werden auch die Presbyter (und wohl auch die Diakone) durch Handauflegung ordiniert (1 Tim 5, 22).
Caritativen und sozialen Aufgaben dient offenbar das 1 Tim 5, 9 f (vgl. 3, 11) bezeugte Amt der Witwen. Zu ihm werden nur jene zugelassen, die 60 Jahre alt sind, sich durch frommen Lebenswandel und tätige, christliche Liebe ausgezeichnet und sich so für ihr neues Amt als geeignet erwiesen haben.
Zusammenfassung. Zwei Momente sind in der Entwicklung der kirchlichen Ordnung gegenüber dem in den frühen Paulusbriefen hervortretenden Zustand der Gemeinden bedeutsam: die allmähliche Konzentration der wichtigsten Aufgaben, besonders auch der Predigt und

des Unterrichts, auf die προϊστάμενοι, also auf die mit der Verwaltung und Leitung der Gemeinde Betrauten, und die Übertragung dieses Amtes durch eine Art Ordination vermittels Handauflegung. Dadurch treten die vornehmlich charismatischen Ämter und Dienste zurück und verlieren an Bedeutung. Propheten und Lehrer und sicher zahlreiche caritative Dienstleistungen gibt es weiter (1 Tim 4, 14; Did 11, 1.7; 15, 1 f), aber sie erhalten im Amt der Ältesten bzw. des Bischofs ihre ordnende Mitte. Von den Auswirkungen dieser Ordnung müssen auch die über die Einzelgemeinde hinausgreifenden Ämter der missionarischen Verkündigung betroffen werden, weil sie in den Einzelgemeinden vielfach ihren Ursprung und Rückhalt haben (vgl. Apg 13, 1–3; 3 Jo 5–9).
Die weitgehende Zusammenfassung der Dienste in *einem* Amt ist von großer Bedeutung für die Sicherung und Erhaltung der Apostolizität der Kirche und ihrer Lehre, besonders angesichts der wachsenden Gefährdung durch zahlreiche falsche Apostel (Apk 2, 2) und Pseudopropheten der Irrlehre (Mt 24, 11.24 par.; Apg 20, 29 f; 1 Tim 1, 3 f; 1 Jo 4, 1; 2 Petr 2, 1). Das vom Apostel her dem Amtsträger anvertraute Gut gibt dieser anderen und ihm folgenden Amtsträgern weiter, die nun ihrerseits für die Bewahrung der gesunden Lehre verantwortlich sind, nach außen hin legitimiert durch den Akt der Ordination, innerlich dazu gerüstet und bevollmächtigt durch den Empfang des Charisma (1 Tim 4, 14 f; 2 Tim 1, 12 f; 2, 1 f; Tit 2, 1). Alle ntl. Ämter stehen ganz im Dienste Christi. Diese Bezogenheit auf ihn zeigt sich auch darin, daß fast alle Amtsbezeichnungen auch ihm selbst gegeben werden. Christus ist Apostel (Hebr 3, 1), Prophet (Lk 13, 33; Mt 21, 11), Lehrer (Mk 10, 17; Mt 7, 29), Hirt (Jo 10, 11; Hebr 13, 20; 1 Petr 2, 25; 5, 4), Bischof (1 Petr 2, 25), Führer (Mt 2, 6), Diener (Lk 22, 27; Mk 10, 45).

B. Maréchaux, Les charismes du St. Esprit. Paris 1921; J. Viteau, L'institution des diacres et des veuves, in: RHE 22 (1926), 513–537; L. Lemmonnyer, Charismes, in: DBS I (1928), 1233–1243; A. Medebielle, Apostolat, in: DBS I (1928), 533–587; K. H. Rengstorf, ἀπόστολος, in: ThW I (1933), 406–448; L. Marchal, Evêques, in: DBS II (1934), 1298–1333; H. W. Beyer, διακονέω, διακονία, διάκονος in: ThW II (1935), 81–93; H. W. Beyer, ἐπίσκοπος, in: ThW II (1935), 604–617; K. H. Rengstorf, διδάσκω, διδάσκαλος, in: ThW II (1935), 138–168; K. H. Rengstorf, δώδεκα, in: ThW II (1935), 321–328; F. Nötscher, Biblische Altertumskunde. Bonn 1940, 105–123, 305–320; A. M. Farrer, The Ministry in the New Testament, in: The Apostolic Ministry (hrsg. von K. E. Kirk). London 1946, 113–182; C. Spicq, Les Epîtres Pastorales XLIII–L (L'organisation de l'Eglise), CLXXIV–CLXXXIV (Le ministère). Paris 1947; H. Schlier, Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen, in: Festschrift für F. Gogarten. Gießen 1948, 38–60 (abgedruckt in: H. Schlier, Die Zeit der Kirche. Freiburg ^{2}1960, 129–147); Ph. H. Menoud, L'Eglise et ses ministères selon le Nouveau Testament. Neuchâtel – Paris 1949; A. Wikenhauser, Apostel, in: RAC I (1950), 553–555; J. Brosch, Charismen und Ämter in der Urkirche. Bonn 1951; G. Friedrich, Geist und Amt, in: Wort und Dienst 3 (1952), 61–85; J. Schütz, Der Diakonat im Neuen Testament. Diss. Mainz 1952; H. von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen 1953; J. Gewiess, Die neutestamentlichen Grundlagen der kirchlichen Hierarchie, in: HJ 72 (1953), 1–24; E. Jacob, Théologie de l'Ancien Testament. Neuchâtel – Paris 1955, 187–206; J. Dupont, Le nom d'Apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus? Louvain 1956; E. M. Kredel, Der Apostelbegriff in der neueren Exegese, in: ZKTh 78 (1956), 169–193. 257–305; J. Colson, Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles. Paris 1957; Th. Klauser, Diakon, in: RAC III (1957), 888–909; W. Nauck,

Probleme des frühchristlichen Amtsverständnisses, in: ZNW 48 (1957), 200–220; G. VON RAD, Theologie des Alten Testaments. 2 Bände. München 1957, 1960 (s. Register: Amt); P. GAECHTER, Petrus und seine Zeit. Innsbruck – Wien München 1958, 105–154. 258–337; G. BORNKAMM, πρέσβυς, πρεσβύτερος, πρεσβυτήριον συμπρεσβύτερος in: ThW VI (1959), 651–680; G. FRIEDRICH, προφήτης, in: ThW VI (1959), 849–863; O. SCHILLING, Anmerkungen zum Thema: Amt und Nachfolge im Alten Testament, in: Cath 13 (1959), 75–77; E. SCHWEIZER, Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament. Zürich 1959; L. CERFAUX, Pour l'histoire du titre apostolos dans le Nouveau Testament, in: RSR 48 (1960), 76–92; F. NÖTSCHER, Vorchristliche Typen urchristlicher Ämter? Episkopos und Mebaqqer, in: Die Kirche und ihre Ämter und Stände (Festgabe für Kardinal Frings). Köln 1960, 315–338; R. RIGAUX, Die »Zwölf« in Geschichte und Kerygma, in: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus (hrsg. von H. RISTOW und K. MATTHIAE). Berlin 1960, 468–486; R. DE VAUX, Les institutions de l'Ancien Testament I, Paris 1958 (dt.: Das Alte Testament und seine Lebensordnungen I, Freiburg – Basel – Wien 1960); G. KLEIN, Die zwölf Apostel. Göttingen 1961; K. H. SCHELKLE, Jüngerschaft und Apostelamt. Freiburg – Basel – Wien [2]1961; E. SCHLINK, Die apostolische Sukzession, in: KuD 7 (1961), 79–114; W. SCHMITHALS, Das kirchliche Apostelamt. Göttingen 1961.

J. Gewiess

B. GERHARDSSON, Die Boten Gottes und die Apostel Christi, in: Svensk Exegetisk Årsbok 27 (1962), 89–131; W. TRILLING, Jesusüberlieferung und apostolische Vollmacht, in: TThZ 71 (1962), 352–368; P. RUSCH, Die kollegiale Struktur des Bischofsamtes, in: ZKTh 86 (1964), 257–285; G. SCHILLE, Die urchristliche Kollegialmission. Zürich 1967; A. STROBEL, Jüngerschaft im Lichte des Ostergeschehens, in: Evangelisches Forum 8 (1967), 37–77; W. MARXSEN, Die Nachfolge der Apostel. Methodische Überlegungen zur neutestamentlichen Begründung des kirchlichen Amtes, in: Der Exeget als Theologe. Gütersloh 1968, 75–90.

II. Historisch

Die Kirche west im →Hl. Geist und erscheint im Fleische, so daß sie, besonders im Amt, »in äußerer Sichtbarkeit tut, was der Geist unsichtbar tut« (Y. Congar). Dabei gibt es Abhängigkeitsverhältnisse: 1. zwischen den Gemeinden selbst durch den »apostolischen« Ursprungszusammenhang von Muttergemeinde und Tochtergemeinden, und gleich wichtig: durch die »katholische« brüderliche Gemeinschaft aller Gemeinden; diese wird sichtbar in der Unterstützung armer Gemeinden und in den Empfehlungsbriefen für reisende Brüder zum Zweck der Eucharistiegemeinschaft; 2. innerhalb der Gemeinden durch den Unterschied Hirt–Herde, Amts-Charisma–freies Charisma. All dies tritt in den ersten nachapostolischen Zeugnissen hervor.

Der Klemensbrief (ca. 97): Die korinthische Gemeinde hatte sich wegen eines Streites zwischen Amt und Charismatikern an die römische Gemeinde mit ihrem Bischof Klemens gewandt; diese antwortete durch ihren Bischof. Man erkennt aus dem Brief die Struktur der Gemeinden: Der →Bischof ist nicht selbstherrlicher Monarch, sondern von Presbytern umgeben und handelt in →Einheit mit der Gemeinde, von der er gewählt ist, während die Weihe durch schon geweihte Amtsträger nach dem Prinzip der apostolischen Nachfolge geschieht (Beschreibung: 42, Begründung: 43, Anwendung auf die geforderte Fügsamkeit gegenüber den »bewährten Männern«: 44). Zugleich erscheint die römische Gemeinde als Vor-Ort der anderen apostolischen Gemeinden: »Sollten einige gegenüber dem, was Chri-

stus durch uns gesprochen hat, den Gehorsam verweigern, so mögen sie wissen, daß sie sich in Schuld verstricken« (59).
Ignatius von Antiochien (um 110) schreibt an verschiedene Bischofsgemeinden. Schon dies läßt erkennen, daß in jeder von ihnen »virtuell der ganze Leib (Christi) da ist« (H. de Lubac). Bischof, Presbyter und Volk (→Laie) bilden jeweils die Ortskirche, in welcher die Führungsrolle des Bischofs hervortritt. Die »rechtliche« Auffassung aber wird überhöht durch die »mystisch-theologische« (Th. Strotmann): Der unsichtbare Christus ist »der Bischof aller« (Magn 3), und allen gibt »Liebe die Prägung« (Magn 5). Die römische Gemeinde steht im »Vorrang der Liebe«.
Dazu eine Überlegung: Klemens und Ignatius waren Apostelschüler, Ignatius soll bereits 70, wenige Jahre nach Pauli Tod, Bischof von Antiochien geworden sein. Ist es *geschichtlich* glaubhaft, daß, bloß zur Abwehr der Gnosis, in so minimalem Abstand, in einer Generation mit zähem Gedächtnis, aus der angeblich paulinischen, konkret kaum vorstellbaren, auch nach von Campenhausen und Käsemann nicht dauernd lebensfähigen und nicht wiederholbaren reinen Charismatik eine völlig andere Struktur, die episkopale (mit Verantwortung eines bevollmächtigten Aufsehers für die Gemeinde) sich über die ganze Kirche hin ohne Widerspruch durchgesetzt habe? Wenn nicht – drängt es sich dann *theologisch* nicht auf, die verheißene Christusgegenwart in der Kirche an die Kontinuität der wechselseitigen Zuordnung von verantwortlichem Amt und Gemeinde gebunden zu glauben, und auf welches größere Recht könnte sich eine andere »Ordnung« stützen?
Die übrigen Apostolischen Väter schützen die Catholica gegenüber den angeblichen Geheimüberlieferungen der →Gnosis durch Berufung auf die »apostolische Überlieferung« und die »apostolische Nachfolge«. Jene bezeichnet den Inhalt des apostolischen Zeugnisses, diese die Indienstnahme für die Überlieferung des Zeugnisses. So hängen beide Leitgedanken innerlich zusammen. Und wie sie von Anfang an ihren Sitz im Leben der Kirche hatten, wurden sie nun in theologischer Reflexion als Ordnungsprinzipien klargestellt, welche sowohl die einheitliche Verkündigung der nachapostolischen Zeiten (→Tradition) wie die Sammlung des Schriftkanons gewährleisteten (→Kanon).
Zeugen für den Zusammenhang von apostolischer Überlieferung und Nachfolge sind alsdann: Irenäus, Hippolyt und Tertullian. Bei Irenäus tritt wieder die besondere Rolle der von Aposteln gegründeten Gemeinden hervor. Die Gemeinden werden nicht einfach gezählt, sondern nach ihrem apostolischen »Adel« gewogen; eben deshalb eignet der römischen Gemeinde mit ihrem Bischof die führende Stellung im ganzen, die *potentior principalitas* (Adv. Haer. III, 3, 1). Für die innere Gliederung der Gemeinden ist bezeichnend der Satz: »Man muß den Presbytern (gemeinsamer Name für Bischof und Presbyter) gehorchen, die in der Gemeinschaft der Kirche stehen, von den Aposteln her die Nachfolge und das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben, indem sie ihren Vorgängern in der bischöflichen Würde

nachfolgen« (ebd. IV, 26, 2). Dabei ist »der Gedanke, daß jede Kirche sich selbst genüge und eine ›geistige Demokratie‹ darstellen könnte, nirgends aufgetaucht... Wenn eine Kirche ihren Bischof verloren hat, kommen die benachbarten Bischöfe zusammen und wählen den Bischof in Gegenwart des örtlichen Volkes« (P. Batiffol). Die Weihe durch Handauflegung der Nachbarbischöfe nach der Gemeindewahl wird bei allen erwähnt. Hippolyt beschreibt in seiner »Kirchenordnung« den ältesten uns erhaltenen Weiheritus, dessen Sinn dann im 6. Jh die Gelasianische Weiheformel besonders klar zum Ausdruck bringt: »... den Auftrag zu erfüllen, die gute Botschaft des Friedens auszurufen, Deine Wohltaten zu verkünden..., der Versöhnung zu dienen... Gib ihm, Herr, die Schlüssel des himmlischen Königreichs... Gewähre ihm die bischöfliche Lehrgewalt, um seine Kirche und das Volk zu weiden.«
Cyprian von Karthago († 258) ist der klassische Vertreter der bischöflichen Kirchenstruktur: »Ein Bischof hat durch seine Kirche und eine Kirche durch ihren Bischof Bestand« (Ep. 66, 8); die Gesamtkirche ruht auf der »Vielheit der miteinander verbundenen Bischöfe« (Ep. 55, 24). Dabei will der Bischof nicht »herrschen«; Cyprian selbst erklärt, »nichts Wichtiges ohne den Rat der Priester und die Zustimmung des Volkes« zu entscheiden (Ep. 30). Dem →Papst gegenüber betont er seine Verantwortung als Bischof wie auch die Einheit mit den bischöflichen Brüdern. Er erkennt auch die notwendige Verbindung mit der *ecclesia principalis* am Sitz des Erstapostels an, ohne jedoch der Beziehung dorthin seine bischöfliche Selbständigkeit zu opfern.
In der Folge wird eine Entwicklung in zweifacher Hinsicht deutlich, sofern sich 1. gegenüber dem Bewußtsein der gemeinsamen, wenn auch ungleichen Verantwortung von Amt und Volk der Akzent mehr auf das Amt verlagerte und sofern 2. das Papsttum als oberstes Hirtenamt über dem Episkopat stärker hervortrat – z. T. in notwendiger Straffung zur Abwehr von häretischen Bewegungen (→Häresie), z. T. aber auch, weil das zentralistische Imperium seit Konstantin der Kirche zum »Vorbild für ihren eigenen Aufbau« wurde (Th. Strotmann). Infolgedessen kam es zur gesellschaftlichen Privilegierung des Klerus nach Art von Senatoren und Rittern, zu besonderer Kleidung und kirchenrechtlichen Standesverpflichtungen, insbesondere Zölibat und Brevier. Wie Byzanz, so baute auch Rom seine zentralistische Kurie aus und erschien dem Volke als erste geistliche Verwaltungsinstanz, so daß es ihm und erst recht Außenstehenden nicht gerade leicht wurde, »den wahren Kern des römischen Anspruchs in seiner Abhebung von anderen Ansprüchen sauber zu erfassen« (J. Ratzinger). Das Konzil von Chalkedon (451) tagte unter Papst Leo I. als »Einheitsgefüge mit dem Haupte« (D 149). Mit dem Hervortreten des Amtes trat die kirchliche Bedeutung des Laientums allmählich zurück, so daß Gregor der Große († 604) die Prophetie als ausgestorben bezeichnen konnte (In Ez. 40, 42). Den Laien blieb die Aufgabe – nach Gregors Erklärung –, »einander zuzusprechen«.

Die Merowinger und Karolinger bauten die nach Rom orientierten Bischofskirchen mit staatlicher Investitur und staatlichen Rechten auf, wobei sich das fränkische Eigenkirchentum allmählich von selbst aufhob, weil sowohl die Bischöfe gegenüber ihrem Metropoliten wie auch die Könige gegenüber den sittlichen Unordnungen von römischem Recht (→Kirchenrecht) und römischer →Liturgie eine Stärkung erhofften. Unterdessen entwickelte sich zwischen Ost- und Westkirche eine zunehmende Spannung durch den Anspruch des byzantinischen Patriarchen (→Ostkirche), im Schatten des dortigen Kaisertums als zweites Rom zu gelten. In der Westkirche kommt es zu gleicher Zeit (11. Jh) zur Ablösung der Papstwahl seitens des Volkes bzw. der römischen Geschlechter durch die Kardinäle. Im kirchlichen Gottesdienst wird die Einheit von Bischof (Priester) und Volk insofern beeinträchtigt, als das Volk als passiver »Hörer« teilnimmt und der Priester auch allein zelebrieren kann, da er – nach Petrus Damiani – auch so die Kirche repräsentiert. Die von weltlicher Macht umkleidete Jurisdiktion der geistlichen »Herren« begünstigt den feudalen Klerikalismus. Aber trotz der einseitigen Betonung des hl. Amtes leuchtet auf der Höhe des Mittelalters in →Theologie und →Mystik, in Kunst und Volksfrömmigkeit das Mysterium des göttlichen Geistes in der irdischen Kirche. Der spätmittelalterliche Niedergang ist bekannt genug und wurde von der →Reformation scharf angefaßt – die Schuldfrage liegt außerhalb menschlicher Zuständigkeit.
Auf dem Trienter Konzil wurde der hierarchische Aspekt der Kirche dogmatisch geschützt. Hingegen blieb das allgemeine Priestertum, was Berufung zu Mitsprache und Zeugenschaft betrifft, im Schatten. Die beschlossenen Maßnahmen zur geistlichen und wissenschaftlichen Vorbereitung des priesterlichen Amtes wurden von größter Wichtigkeit für die folgenden Jahrhunderte, freilich nicht ohne Verweltlichungserscheinungen in Barock und Aufklärung. Die Französische Revolution wirkte sich über das ganze Abendland, die beginnende Industrialisierung des 19. Jh über die ganze Welt hin aus. Die Struktur des Amtes ist dieselbe geblieben. Das Vatikanische Konzil (1870) definierte den Primat, ohne die geplante Ergänzung hinsichtlich des Episkopats noch ausführen zu können. Immerhin wurde die Episkopalverfassung nicht angetastet. Pius IX. selbst hat noch 1875 »in voller apostolischer Autorität« die Bedeutung des Bischofsamtes unterstrichen.

III. Systematisch

1. *Das Wesen des Amtes.* Als Nachbild der göttlichen Menschwerdung (→Inkarnation; →Jesus Christus) repräsentiert die Kirche die Gnadenherrlichkeit Christi und realisiert seine pneumatische Gegenwart besonders in den amtlichen Heilsfunktionen der →Verkündigung (→Wort Gottes) und der →Sakramente. Die kirchlichen Amtsträger sind die *ministri* (Diener) der Gnadengaben Gottes und verwalten sie für das

Volk der Glaubenden. Wie der Sendende im Gesandten, der Vater im Sohn, so ist dieser durch den Geist unsichtbar in seinen Vollmachtsträgern der eigentlich Wirkende, »der Schenkende, wir (die Amtsträger) nur die Ausschenkenden« (Augustinus). Andererseits kann das Amt nur in Beziehung zum Volk verstanden werden, für welches es da ist (nicht umgekehrt). Das Weihepriestertum steht nicht fremd neben dem allgemeinen und ist nicht ein höherer Grad dieses allgemeinen. »Wer dieses allgemeine Priestertum in besonderem Maß verwirklicht, ist der besonders Liebende, besonders Treue gegenüber der Gnade, gleichviel, welches seine hierarchische Stufe und besondere Verantwortung sei« (J. de Baciocchi). »Die kirchlichen Obern sind nur höhergestellt in der Eigenschaft als ›öffentliche Personen‹, und ihre Überordnung, sei sie auch umfassend hinsichtlich ihrer Funktionen, ist null im individuellen Leben« (E. Mersch). Wohl handelt das Amt in dienendem Sinn, jedoch in wahrer geistlicher Vollmacht von Christus her. Es kann aber nicht bedingungslos verfügen, da die Vollmacht »gebunden ist an den erhöhten Herrn zum Dienst an den Brüdern, um das von Christus vollbrachte Werk der Versöhnung zur Auswirkung zu bringen« (H. Küng). Und »nie ist die Vermittlung des Amtsträgers die unbedingt notwendige Voraussetzung der göttlichen Gnadengaben« (Y. Congar). Die unberechenbaren Einflüsse des Geistes sind ebenso wichtig für das →Reich Gottes wie die institutionellen.

Das geistliche Amt ist wesentlich »charismatisch«, d. h. vom →Hl. Geist in freier unsichtbarer Berufung gegeben, und »institutionell«, d. h. durch menschliche Werkzeuge in die Verantwortung für den Dienst am Volk gestellt. Der institutionelle Charakter des Amtes gründet auf der apostolischen Ordnung der Urkirche, mit der es in apostolischer Nachfolge verbunden ist. Es ist also nicht durch menschliche Zweckmäßigkeit bestimmt (wenn es auch neben dem apostolischen Amt noch kirchengeschichtlich entstandene Ämter gibt: Kardinalat, Ämter, die als »niedere Weihen« der Priesterweihe vorausgehen oder von Laien in kirchlicher *missio*, z. B. für Seelsorgehilfe, übernommen werden).

Wie das allgemeine Priestertum durch →Taufe und Firmung geweiht wird, so das priesterliche Amt durch die Ordination (Bischofs- bzw. Priesterweihe). Die Weihe ist jeweils »der Berührungspunkt des Pneumas mit der Ordnung« (H. Asmussen); sie ist gekennzeichnet durch Anrufung des Geistes und bischöfliche Handauflegung. Dabei tritt etwas sehr Wichtiges hervor: daß jeder Bischof (Priester) mit seiner Gemeinde nur im Zusammenhang mit den anderen Gemeinden der Gesamtkirche in Existenz tritt. Das erhellt aus der überzeugenden Darstellung von H. Dombois: »1. Die christliche Ordination ist *traditio* (Übergabe) von einer Gemeinschaft zur andern. Aus der bestehenden Geistgemeinschaft (nie von einem allein!) wird Vollmacht übertragen zur Auferbauung der Kirche. – 2. Immer wird die Vollmacht durch Handauflegung nach vollzogener Auswahl als göttlicher, geistgewirkter Berufung, als ein von dieser unterschiedener, aber kon-

stitutiver Akt der Bevollmächtigung vollzogen. – 3. Niemals aber empfängt der Ordinand seine Vollmacht vom Vorgänger. Das Nicht-vorhanden-Sein oder Nicht-mehr-vorhanden-Sein eines Vorgängers ist vielmehr gerade die begriffliche Voraussetzung. Ihn hat es entweder überhaupt noch nicht (an diesem Ort) gegeben, oder er ist nicht mehr da: gestorben oder amtsentsetzt oder fortgegangen. – 4. In der apostolischen Zeit geschieht diese Übergabe durch die Apostel direkt oder auf ihr Geheiß kraft ihrer Vollmacht. Aber die Apostel handeln stets, trotz ihrer unbestrittenen Autorität, im Einvernehmen mit der Gemeinde, kraft der Gemeinsamkeit des Geistes... In den nachapostolischen Gemeinden hilft die Gemeinschaft der Gemeinden der der Leitung entbehrenden Gemeinde aus und auf. Nur eines ist ausgeschlossen: die ›Selbst-be-hauptung‹. In der Folgezeit ersetzt die Gemeinschaftlichkeit der Gemeinden die nicht mehr vorhandene personale Autorität der Apostel, wobei die Gemeinden apostolischer Gründung und Wirksamkeit eine steigende Bedeutung und Wertung erfahren. Das Amt und die Ämter sind Ämter der ganzen, *einen* Kirche, sie sind aber dennoch bezogen und zugeordnet dieser bestimmten Gemeinde. – 5. Die Nachfolgereihe, die Bischofsliste, ist demnach lediglich ein Ergebnis, dessen äußeres Bild über den Vorgang selbst nichts aussagt, sondern ihn sogar verdeckt. Denn von seinen Amtsvorgängern empfängt kein Bischof etwas, außer der Last des hinterlassenen Amtes. Die Nachfolge greift von der Seite gleichsam diagonal ein in die gebrochene Linie. Nachfolge heißt also nicht Erbfolge, sondern Verbleiben in dem Gefüge von Überlieferung und Gemeinschaft, Gemeinschaft durch Überlieferung und Überlieferung durch Gemeinschaft.«

Das Amt ist als Repräsentation Christi durch die Sinnrichtung von oben her bestimmt, als Teilhaben in qualifiziertem Sinn an Christi Werk für das kommende Reich Gottes, für das Heil der Menschen. Kirchliche Amtsträger sind also »Diener der Heilsökonomie« (J. Daniélou). In der Bestimmung des Amtes als Dienst, unbeschadet der Vollmacht, stimmen die Theologen aller Bekenntnisse überein.

2. *Die konkrete Gestalt des Amtes.* Die Kirche ist virtuell in Christus vorgegeben, tritt an Pfingsten als charismatische Bruderschaft mit einem apostolischen Amt hervor und erscheint an bestimmten Orten, anfangend in Jerusalem und dann in weiteren Ortskirchen der raumzeitlichen Dimension. Mitte und Brennpunkt ihres Lebens ist der Gottesdienst. Da wird die Kirche konkret »Ereignis« als »Kultgemeinschaft« (F. Mußner). Die Eucharistiefeier ist »das intensivste Ereignis der Kirche« (K. Rahner) und vom Trienter Konzil als wichtigster Teil des geistlichen Amtes hervorgehoben (→ Eucharistie). Im Gottesdienst wird das Verhältnis von Amt und Gemeinde dargestellt: Der priesterliche Leiter handelt in der Sinnrichtung von oben her als Repräsentant Christi; aber er handelt im Volke und für das Volk, wie auch dieses mit ihm das einende Opfermahl feiert. Im Gottesdienst kommen normalerweise alle geistlichen Funktionen des Amtes zur Geltung: die

Vorbereitung durch Taufe von Kleinen und Erwachsenen und durch kirchliche Versöhnung der Büßer (→Bußsakrament), dann die Leitung des Gottesdienstes selbst in Wort und Sakrament, gemäß der überlieferten Praxis der Kirche. Das wiederholte *Dominus vobiscum – et cum spiritu tuo* drückt die Gemeinschaft im Wort wie im Sakrament aus. Wenn nach Pius XII. gemäß der gesamten Überlieferung (in Ost- und Westkirche) die eucharistische Konsekration dem geweihten Priester vorbehalten ist (Mediator Dei), so ist das doch nicht im Sinn einer Isolierung von der Gemeinde gemeint, sondern in der Verbindung mit ihrer Glaubens- und Gebetseinheit. Die liturgische Erneuerung hat die einseitig betonte Rolle des Priesters im Gottesdienst zum Ausgleich gebracht.

Die Theologen pflegten innerhalb des Amtes drei Funktionen zu unterscheiden: Wort, Sakrament und Hirtenführung (für die Ordnung der beiden ersten). In neuerer Zeit zieht man eher die Zweiteilung vor: Wort und Sakrament. Dies geschieht im Anschluß an die Kirchenväter und aus dem Grund, weil die Hirtenführung faktisch durch das Verkünden, Zusprechen, Ermahnen und Zurechtweisen im Wort erfolgt und keinen weltlichen Zwang über den seelsorglichen Sinn hinaus einschließt. Vom Gottesdienst her legt es sich nahe, den Titel »Priester« für das Ganze der geistlichen Funktionen zu gebrauchen. Ganz allgemein deutet das Priesterliche auf die Hingabe für das Heil der Vielen, d. h. für Christen: im Namen und Geiste Christi (→Stellvertretung).

Zur Gestalt des kirchlichen Amtes gehört die Unterscheidung von *Weihe* und *Jurisdiktion*. Anzeichen dafür finden sich schon in der Schrift, indem zwar zugleich mit der Weihe die Sendung gegeben wurde, die übertragenen Vollmachten aber erweitert oder beschränkt werden konnten. Demgemäß haben Augustinus und Leo I. zwischen Weihe und Jurisdiktion unterschieden. Zum Unterschied von der Jurisdiktion ist die Weihe unwiderruflich und nicht wiederholbar *(character indelebilis)*, besondere Beschlagnahme für den Dienst am Reiche Gottes. Wen Gott berufen hat, dem ist er treu; das Bedingte kommt immer von der menschlichen Seite her. So verstanden, ist etwas Magisches oder Mechanisches ausgeschlossen.

Einseitige Wertungen des Amtes sind geschichtlich hervorgetreten als Abwertung wie als Überwertung seiner Bedeutung in der Kirche. Die abwertende Einstellung, sei es aus Ressentiment oder aus einseitiger Betonung der personalen Glaubensbeziehung zu Gott, machte Geschichte als Individualismus, Subjektivismus und Spiritualismus. Die Überwertung des Amtes, geschichtlich hervorgetreten als Klerikalismus, Hierarchismus, Papalismus, ist bezeichnet durch Hintansetzung des allgemeinen Priestertums und der Prophetie, im Volke selbst durch »blinden« statt wachen →Gehorsam. Das gesunde Spannungsverhältnis zwischen Amt und freiem Charisma, Autorität und →Gewissen, haben die großen Lehrer (besonders Thomas von Aquin und J. H. Newman) grundsätzlich dargelegt. Die Verwirklichung bleibt

immer Aufgabe: »Gehorsam von freien Menschen, der Raum läßt für Initiative, für einsichtsvolle und vertrauensvolle Zusammenarbeit« (A. Liégé).

Das tragende und wesentliche Strukturprinzip der Kirche ist das Bischofsamt (→Bischof). An der priesterlichen Fülle des Bischofsamtes haben die geweihten Priester teil, insbesondere die Pfarrer mit »ordentlicher Hirtenvollmacht« in ihrer Gemeinde. »Ordentliche« und »eigenberechtigte« Jurisdiktion haben auch der selbständige Abt und höhere Ordensobere, stellvertretend die Hilfsämter an bischöflichen Kurien und die apostolischen Vikare und Präfekten in den Missionen.

Im allgemeinen zeigt die geschichtliche Wirklichkeit im Leben der Kirche Neigung, die Verschiedenheit von Amt und Gemeinde stärker zu betonen als ihre Einheit in der gemeinsamen Kindschaft Gottes. Der Rechtshistoriker U. Stutz konnte noch 1918 erklären: »Die katholische Kirche ist die Kirche des Klerus. Die Laien erscheinen mehr als Schutzgenossen und allein die Kleriker als Vollgenossen.« Und H. Dombois glaubt sogar feststellen zu sollen, auf katholischer Seite spreche man immer vom Papst mit den Bischöfen, immer aber gehe es »nur um diese beiden Größen«, zum Unterschied von der Ostkirche, wo das Verhältnis von Hierarchie und Gemeinde bis zur Mitwirkung der Laien im Regiment der Diözesen geht. Und doch steht im can. 87 des kirchlichen Rechtsbuches, durch die Taufe werde der Mensch »Person in der Kirche Christi mit allen Rechten und Pflichten des Christen« – also ist auch der Laie »grundsätzlich ein Vollbürger« (B. Häring). Freilich besteht die Kirche aus Geheiligten, die nicht vollkommen sind, weder geistig noch geistlich; das spiegelt sich in der Geschichte der Kirche. Doch ist unter dem Einfluß der biblischen Studien und der liturgischen Erneuerung in den letzten Jahrzehnten ein Erwachen des Laienbewußtseins, mit Ermunterung der letzten Päpste, spürbar geworden. Eine Reihe von Theologen hat das Thema »allgemeines und besonderes Priestertum« behandelt. Wenn auch die Schwierigkeiten oder Hindernisse in der praktischen Anerkennung und Förderung der Laien nicht gering sind, die Ekklesiologie ist in Bewegung. Für Amt und Volk gleichermaßen gilt die κοινωνία im Hl. Geist: »Je mehr Liebe, desto mehr Anteil am Hohenpriestertum Jesu Christi« (J. de Baciocchi).

J. H. Newman – O. Karrer, Die Kirche I–II, Einsiedeln 1945–46; Y. Congar, Vraie et fausse réforme dans l'Eglise. Paris 1950; O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst. Zürich [2]1950; K. Mörsdorf, Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie, in: MThZ 3 (1952), 1–16; Y. Congar, Le Saint Esprit et le corps apostolique, in: NRTh 36/37 (1952/53), 613–625, 24–48; O. Karrer, Um die Einheit der Christen. Frankfurt 1953; O. Cullmann, Die Tradition. Zürich 1954; H. de Lubac, Betrachtung über die Kirche. Graz 1954; H. Asmussen – W. Stählin, Die Katholizität der Kirche. Stuttgart 1957; J.-J. Leuba, Institution und Ereignis. Göttingen 1957; J.-J. von Allmen, Diener sind wir. Stuttgart 1958; H. Fries, Kirche als Ereignis. Düsseldorf 1958; O. Semmelroth, Das geistliche Amt. Frankfurt 1958; O. Karrer, Das kirchliche Amt in katholischer Sicht, in: Una Sancta 14 (1959), 39–48; J. Feiner – J. Trütsch – F. Böckle, Fragen der Theologie heute. Einsiedeln [3]1960; M. Roesle – O. Cullmann, Begegnung der Christen. Stuttgart-Frankfurt [2]1960; J. de Ba-

CIOCCHI, Ministère et médiation sacerdotale, in: Verbum Caro 60 (1961), 378–389; J. COLSON, La succession apostolique au niveau du premier siècle, in: Verbum Caro 58 (1961), 138–172; H. DOMBOIS, Das Recht der Gnade. Witten 1961; J. GUYOT, Das apostolische Amt. Graz 1961; K. RAHNER – J. RATZINGER, Episkopat und Primat. Freiburg 1961; O. ROUSSEAU, Notwendigkeit und Bedeutung des Bischofsamts, in: Una Sancta 16 (1961), 115–134; TH. STROTMANN, Der Bischof in der ostkirchlichen Überlieferung, in: Una Sancta 16 (1961), 250–261.

O. Karrer

H. KÜNG, Strukturen der Kirche. Freiburg 1962; H. LIEBERG, Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon. Göttingen 1962; L. GOPPELT, Das kirchliche Amt nach den lutherischen Bekenntnisschriften, in: Zur Auferbauung des Leibes Christi (Festschrift P. Brunner). Kassel 1965, 97–115; H. KÜNG, Die charismatische Struktur der Kirche, in: Concilium 1 (1965), 282–290; J. RATZINGER, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe, in: ebd., 16–27; E. WOLF, Das kirchliche Amt im Gericht der theologischen Existenz, in: Peregrinatio II. München 1965, 161–178; G. BARAÚNA (Hrsg.), De ecclesia. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche« des Zweiten Vaticanischen Konzils. 2 Bde. Freiburg 1966; H. FLECKENSTEIN, Erneuerung des Diakonats, in: Umkehr und Erneuerung, hrsg. v. Th. Filthaut. Mainz 1966, 65–91; J. GIBLET (Hrsg.), Vom Christus zur Kirche. Charisma und Amt im Urchristentum. Wien 1966; F. W. KANTZENBACH, Amt und Tradition der Kirche. Ihre gegenseitige Beziehung als Problem des katholisch-evangelischen Dialogs, in: Erneuerung der einen Kirche (Festschrift H. Bornkamm). Göttingen 1966, 179–199; F. KLOSTERMANN, Das Amt und der Dienst, in: Neue Grenzen. Ökumenisches Christentum morgen, hrsg. v. K. v. Bismarck – W. Dirks (Bd. I). Stuttgart 1966, 94–100; P. E. PERSSON, Repraesentatio Christi. Der Amtsbegriff in der neueren römisch-katholischen Theologie. Göttingen 1966. G. PHILIPS, Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche »Lumen gentium«, in: LThK Vat I (1966), 139–155; K. RAHNER – A. GRILLMEIER – H. VORGRIMLER, Kommentare zum 3. Kapitel der Kirchenkonstitution, in: LThK Vat I (1966), 210–259; A. ADAM, Das Amt in der Gemeinde nach evangelischem Verständnis, in: Hampe AF II. München 1967, 160–169; Y. CONGAR, Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine. Reaction protestante et tradition catholique, in: Volk Gottes (Festschrift J. Höfer). Freiburg 1967, 84–111; E. FAIRWEATHER, Das geistliche Amt nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in anglikanischer Sicht, in: Hampe AF II (1967), 446–454; H. FRIES, Ex sese, non ex consensu ecclesiae, in: Volk Gottes (Festschrift J. Höfer). Freiburg 1967, 480–500; W. JOEST, Das Amt und die Einheit der Kirche, in: Hampe AF II (1967), 455–468; H. KÜNG, Die Kirche. Freiburg 1967; R. PRENTER, Das kirchliche Amt als königliche Vertretung Christi und als priesterliche Vertretung der Gemeinde. Einige Bemerkungen zur interkonfessionellen Auseinandersetzung über das Amt, in: Oecumenica 1967. Gütersloh 1967, 253–281; J. RATZINGER, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche, in: Hampe AF II (1967), 417–433; O. SEMMELROTH, Amt und Charisma, in: SM I (1967), 119–123; B. SCHULZ, Zur Mittelbarkeit des Amtes, in: Volk Gottes (Festschrift J. Höfer). Freiburg 1967, 112–131; J. ASHEIM – R. GOLD (Hrsg.), Kirchenpräsident oder Bischof? Untersuchungen zur Entwicklung und Definition des kirchlichen Amtes in der lutherischen Kirche. Göttingen 1968; O. HAGEN, Die Kirche und das Amt, in: Der Methodismus. Stuttgart 1968, 120–140; J. MCKENZIE, Autorität in der Kirche. Paderborn 1968; G. HASENHÜTTL, Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche. Freiburg 1969; F. HENRICH (Hrsg.), Weltpriester nach dem Konzil. München 1969; J. RATZINGER, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie. Düsseldorf [2]1970.

ANALOGIE

1. *Name und allgemeiner Begriff der Analogie; analogia nominum und analogia entis.* Das griechische Wort ἀναλογία wird lateinisch (von Cicero) mit *proportio* (Rückbildung aus *pro portione*) und deutsch wörtlich mit »Entsprechung« übersetzt; ἀνά-λογος ist unser »ent-sprechend«.

In einem allgemeinsten Begriff bedeutet Analogie jede (auch noch so unvollkommene) Ähnlichkeit durch Vergleich: so wenn ich München vergleichsweise Isar-Athen nenne oder vom Himmelszelt oder von

einem Filmstar rede. Auch ein solcher Allerweltsgebrauch von Analogie geschieht ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον, »nach demselben Logos«, nach einem gleichen Merkmalgehalt, der bei aller Unähnlichkeit der beiden Dinge ihre (wenn auch noch so schwache) Ähnlichkeit ausmacht und den Vergleich trägt.

Aber uns beschäftigt ein genauerer Begriff von Analogie, wenn auch zunächst ein allgemeiner, der sich in den mannigfachen besonderen Schulbegriffen ausspricht: Er kann als »Verhältnisgleichheit bei Wesensverschiedenheit« bestimmt werden. Analog als »nach demselben Logos« besagt mithin nicht eines »nach demselben Wesen« oder eines »nach derselben Art«, wohl aber eines »nach demselben Verhältnis«. So sind Vaterschaft Gottes (→Gott IV) und menschliche Vaterschaft ihrer Art nach so ungleich (uneines) wie göttliches und menschliches Wesen; dennoch verhält sich Gott in sich selbst als Vater zu seinem Sohn und nach außen als Schöpfer zu den Menschen gleichwie ein menschlicher Vater recht zu seinem Sohn und seinen Kindern; und wir Menschen sollen uns zu Gott, unserem Schöpfer, verhalten gleichwie Kinder recht zu ihrem Vater und sollen uns zu unseren Mitmenschen verhalten gleichwie unser himmlischer Vater zu uns Menschenkindern. Eine solche Benennung nach der Analogie, nämlich Gott als Vater und der Mensch als Kind Gottes, »bedeutet nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen« (Kant, Proleg. § 58).

Danach hat die Analogie durchaus relationalen Charakter; in einem allgemeinen, vorstandpunktlichen Sinn ist jede echte Analogie Verhältnisähnlichkeit oder *analogia relationis* nach einem (übrigens streng genommen tautologischen) Ausdruck K. Barths, der ihn freilich nach seinem besonderen Standpunkt ausprägt, worüber noch zu reden sein wird. Es kann ruhig von Verhältnisgleichheit gesprochen werden, da diese Gleichheit doch bei Wesensverschiedenheit und so im kritischen, unterscheidenden Begriff gemeint ist; logisch und ontologisch genau ist die aristotelische Rede von Verhältniseinheit *(unum secundum analogiam)* im Unterschied zur qualitativen Einheit nach der Art und Gattung. So sagen Scholastiker von Gott und vom Menschen denselben Namen des→Seins aus, aber gewiß nicht (auch nach Duns Scotus nicht) nach der Einheit der gleichen Gattung, da geschöpfliches und ungeschöpfliches Sein nicht in der gleichen Gattung liegen. Nach welcher Einheit denn: nach der Einheit der Verhältnisähnlichkeit? Etwa so, wie die Schule sagt: Es verhält sich Gott zu seinem ihm wesenseigenen, ungeschöpflichen Sein gleichwie der Mensch zu seinem ihm wesenseigenen, geschöpflichen Sein? Doch was bedeutet solche Verhältniseinheit oder Verhältnisähnlichkeit angesichts solcher Wesensverschiedenheit?

Aus dem Gesagten erhellt, inwiefern von *analogia nominum* und *analogia entis* geredet wird. Die Analogie gehört in erster Hinsicht in die Logik; denn in der Analogie geht es um eine Weise der Benennung. Das metaphysische Gewicht der analogen Benennung liegt im Namen

des Seins. Exakt müßte *analogia entis* übersetzt werden: Analogie des Seinsnamens. Zudem gilt, was Thomas (S.th.I, 13,1) mit Aristoteles sagt: Die Wörter sind Zeichen der Begriffe, und die Begriffe sind Ähnlichkeiten der Dinge.

2. *Analogie: eine Grundstruktur in allen Seins- und Wissensregionen.* Über dieser *analogia entis* im – allerdings für einen Theologen vordringlichen – Blick auf Gottes Dasein und Wesen darf nun auch in der Theologie nicht der sozusagen induktive Anblick zu kurz kommen, wie ihn namentlich Newman eindrucksvoll entfaltet hat, daß nämlich Analogie ein Prinzip ist, das alle Bereiche der Natur und des Geistes durchwaltet. Analogie ist eine Grundstruktur an der Oberfläche und in der Tiefe unserer Seinswelt und des Menschengeistes. Das Analogieprinzip ist in allen Gebieten und Wissenschaften zu Hause: so in der Mathematik (Proportionen), in der Grammatik (Analogie im Gegensatz zu Anomalie), in der Biologie (Gleichsinnigkeit der Funktion oder Leistung bei Gestaltverschiedenheit von Organen – Flügel beim Vogel und beim Insekt – im Gegensatz zu Homologie), in der Physik (Darstellung in Modellen), in der Geschichte und Kulturgeschichte (O. Spengler: morphologische Parallelität der Kulturen), in der Soziologie (besonders Organismusvergleich: →Kirche als Leib Christi – rein gesellschaftlich betrachtet), in der Kunst und Kunstgeschichte (H. Wölfflin: stilvergleichende Grundbegriffe), in der Jurisprudenz (die beiden Formen der Gesetzes- und der Rechtsanalogie), in der Ethik (Aristoteles, Eth. Nik. V: Auffassung der ausgleichenden und der austeilenden →Gerechtigkeit als Proportionalitäten), in der Magie (Analogiezauber: Herzauberung des Ähnlichen durch Ähnliches, etwa der Sonnenwärme durch Feueranzünden), im →Kult (Symbolismus und Sakramentalismus; für Newman bedeutete das Analogieprinzip vorzüglich auch das »sakramentale Prinzip«) und nicht zuletzt, aber nicht zugeringst in der Pädagogik (J. Dolch: Analogie und Analogieschlüsse als Hilfsmittel der Apperzeption – für Lehre und Unterricht von außerordentlicher, teils wertvoller, teils gefährlicher Bedeutung, aber in der pädagogischen Literatur bisher vernachlässigt).

3. *Ursprünge und Gestalten der philosophischen Analogie.* Die griechische Reflexion auf das Analogieprinzip setzte denn auch nicht oder nicht zunächst an der Gottheit ein, abgesehen davon, daß die Gottheit – anders als der geoffenbarte Schöpfergott – mit zur →Welt und deren Sein gehörte, wenn auch als übermenschliches Wesen einer Überwelt.

a) *Große Analogien.* Heraklit, Platon und Aristoteles blickten auf die proportionale Struktur je innerhalb des Kosmos, der Polis und der Psyche und auf die übergreifende Proportionalität dieser in sich proportionierten Gebilde. Diese Verhältniseinheit von Kosmos, Polis und Psyche erscheint bereits in den Sprüchen Heraklits und stieg auf die Höhe der platonischen Politeia: Seinswelt, Staatswesen (→Staat) und Menschenseele sind verhältnisgleich verfaßt in ihrer φύσις und

ihrem νόμος. So läßt Platon die Stände im Staatswesen und die Seelenteile im Menschen einander entsprechen. Und bei Heraklit lassen sich Fragmente wie B 114 und B 44 zu einer Analogie ausschreiben: Die mit Einsicht Redenden sollen ihre Stärke suchen im Allgemeinsamen (ontologischer Ansatz), gleichwie das Volk, als kämpfe es um die Stadtmauer, sich stark machen und kämpfen soll mit dem →Gesetz und für das Gesetz (politische Ordnung); und gleichwie alle Einsichtigen und die Stadt sich darüber hinaus noch viel stärker machen sollen in dem Einen und Göttlichen, von dem sich alle menschlichen Gesetze nähren – denn es herrscht, soweit es will, und durchwaltet und umgreift das All (kosmologisch-theologische Betrachtung). H. Fränkel sieht mit Recht in Heraklit den ersten großen Meister der proportionalen – also der analogen – Denkform.
Auf der Höhe platonischen Denkens erscheinen die beiden großen Analogien, die große Geschichte gemacht haben. Die eine Analogie ist, namentlich von den Neuplatonikern, zur Lichtmetaphysik entfaltet worden: Was im geistigen Bereich das Gute ist im Verhältnis zum Geist und den Geistdingen, das ist im sichtbaren Bereich das Sonnenlicht im Verhältnis zum Gesicht und den Sehdingen (Staat VI, 508c). Die andere Analogie findet sich bezeichnenderweise im Nachgang zum Höhlengleichnis (Staat VII, 534a), wie die vorige im Übergang dazu: Wie sich verhält das wesenhafte Sein zum Werden, so die Verstandeseinsicht *(intellectus)* zur Meinung *(opinio)* und weiter das Wissen (das Wahreinsehen) zum Glauben (Fürwahrhalten) und das Denken *(ratio discursiva)* zum bloßen Vorstellen (von Bildern, *imaginatio*). Die Beifügungen zeigen, wie diese erkenntnismetaphysische Analogie wiederum namentlich von den Neuplatonikern ausgebaut und bei Vätern und Scholastikern wie Augustinus und Thomas von Aquin aufgenommen wurde, besonders was je das Verhältnis von *intellectus* und *ratio* und das von *scientia* und *fides* betrifft (→Philosophie und Theologie; →Vernunft; →Glaube).
b) *Der Weg des Ab- und Aufstiegs und des Kreislaufs.* Wie jene Beispiele erkennen lassen, geht der Weg der Analogie im – sich entsprechenden – Auf- und Abstieg oder Ab- und Aufstieg des Denkens und Seins. Gerade bei Heraklit ist jedoch mitzubedenken, daß Anabasis und Katabasis verflochten sind mit der Metabolie zu einer ihm eigentümlichen Denkform, die als metabolische Analogie ausgezeichnet werden kann und bei der nicht übersehen werden darf, daß diese Analogiegestalt auch ein aus der Tiefe des →Mythos offengemachter Logos ist. Die Dinge und ihre Gegensätze schlagen ineinander um, laufen im Kreis zurück so wie die Elemente: Feuer lebt der Erde Tod und die Luft des Feuers Tod, Wasser lebt den Tod der Luft, Erde lebt des Wassers Tod – und in Wiederkehr (B 76). Denn in eins laufen Anfang und Ende auf der Kreislinie (B 103); der Schraube Weg gerade und gewunden, einer ist er und derselbe (B 59); der Weg hinauf, hinab ist einer und derselbe (B 60). Für den Menschen lautet jene Analogie und Metabolie: Unsterbliche sterblich, Sterbliche unsterblich, lebend den

Tod jener und das Leben jener sterbend (B 62). Es entsprechen einander der Kreislauf von Wachen und Schlaf und der Kreislauf von Leben und Tod, so daß der Schlaf das »Zwischen-Leben-und-Tod« darstellt (B 26.88). Noch und wieder bei Platon begegnet uns im Phaidon (71 cd) als erster Logos oder Beweis für die →Unsterblichkeit der Geistesseele die – metabolische – Analogie aus den Gegensätzen: Wie Schlafen aus Wachsein und Wachsein aus Schlafen, so wird Totes aus Lebendigem und wiederum Lebendiges aus Totem (kritische Interpretation dieser Gegensatzlehre im selben Dialog: 102e–103c).
Sehen wir davon ab, was gegen diese Analogie und Metabolie inhaltlich einzuwenden ist aus der christlichen Sicht des →Todes und ewigen →Lebens, so erscheint geschichtlich und sachlich die metabolische Gestalt der Analogie und der Katabasis-Anabasis als hochbedeutsam im Blick auf christliche Denker wie Bonaventura, Eckhart und noch mehr Nikolaus von Kues, in deren analogischem Denken, anders als bei Thomas von Aquin und nicht ohne die besondere Gestalt der neuplatonischen Theologie bei Dionysius Areopagita und Proklos (→Platonismus und Neuplatonismus), das In-sich-Kreisen des Seins entfaltet wird, wie es beim Kusaner in der *coincidentia oppositorum*, im Zusammenfallen des Gegensätzlichen im Unendlichen, gipfelt.
4. *Das mathematische Modell der philosophischen Analogie. a) Das Modell der mathematischen Unendlichkeit.* Dabei ist das Denken des Kusaners, anders als das der mittelalterlichen Scholastiker und der Neuscholastiker und wieder von jenem besonderen Neuplatonismus namentlich des Proklos her, vom Modell des mathematischen Bereiches und Wissens geformt. Und der neue Unendlichkeitsbegriff der *coincidentia oppositorum* wird getragen von der Analogie: Wie im mathematisch Unendlichen etwa Kreislinie und Gerade ineinsfallen, so auch in der Unendlichkeit Gottes die gegensätzlichen Formen der Seinswelt.
So ist Gott das absolut Größte (Anselm: das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann), das (aus der mathematischen Analogie her) mit dem absolut Kleinsten ineinsfällt und (in Abwandlung von Anselms Argument) das Nichtandere *(non aliud)* ist und nicht nicht sein kann. Der Kusaner sieht im mathematisch Unendlichen nicht nur das Schlecht-Unendliche gegenüber der göttlichen Unendlichkeit, sondern Größe göttlichen Wesens und Größe mathematischen Seins entsprechen und spiegeln einander, wie später bei Kepler und Leibniz.
b) *Das Modell der mathematischen Proportion.* Schon und gerade die Griechen hatten bei ihrer philosophischen Reflexion auf die Analogie deren formales Modell in der mathematischen Proportion erblickt, in einer Verhältnisgleichung etwa von der Form: $2:3 = 4:6$ (zu lesen: es verhält sich 2 zu 3 gleichwie 4 zu 6), in allgemeiner Schreibweise: $a:b = c:d$. Und so sagt Platon-Sokrates im Gorgias (465 b–d), er wolle reden wie die Geometer; und er holt aus zu einer für die Sophisten und ihre Rhetorik ironischen Analogie: Wie sich die Kochkunst (für Fein-

schmecker) zur Heilkunst verhält, so die sophistische Redekunst zur Kunst der Gesetzgebung und Rechtsprechung. Die Theorie der Proportionen gehört zu den klassischen Leistungen der griechischen Mathematik (Eudoxos). Die der Verhältnisgleichung $a:b = c:d$ entsprechende Produktengleichung zwischen den beiden äußeren und den beiden inneren Gliedern $a \cdot d = b \cdot c$ $(2 \cdot 6 = 3 \cdot 4)$ läßt das unbekannte Glied einer Proportion errechnen:

$$a:x = c:d \; (2:x = 4:6,\; 2 \cdot 6 = 4 \cdot x,\; x = \frac{2 \cdot 6}{4} = 3)$$

Der sich so bietende Weg, eine Verhältnis- und Produktengleichung mit einer Unbekannten zu lösen und diese zu bestimmen, lockte den unternehmenden Geist von Metaphysikern und Theologen, nach jenem mathematischen Modell mit Hilfe einer sog. Seinsanalogie nicht nur Zahl- und Raumgrößen, sondern Seinsgehalte gleichsam zu berechnen, so in der Grundgleichung: Gott: x (Sein?) = Kreatur: Sein – d.h.: Gott verhält sich zu seinem Sein, das als unbekannt zur Frage steht und zu bestimmen ist, gleichwie die Kreatur zu ihrem Sein, das uns bekannt ist. Doch abgesehen von der Frage, ob hier wirklich eine Gleichung mit nur einer Unbekannten vorliegt, da doch das erste Glied, nämlich Gott, der ganz große Unbekannte ist und mithin die ganze erste Proportion in beiden Gliedern aus Unbekannten besteht, so gilt überhaupt für das mathematische Modell der philosophischen Analogie, was Kant sagt: »In der Philosophie aber ist die Analogie nicht die Gleichheit zweier quantitativen, sondern qualitativen Verhältnisse, wo ich aus drei gegebenen Gliedern nur das Verhältnis zu einem vierten, nicht aber dieses vierte Glied selbst erkennen und a priori geben kann, wohl aber eine Regel habe, es in der Erfahrung zu suchen, und ein Merkmal, es in derselben aufzufinden« (Kritik der reinen Vernunft. B 222: unter »Analogie der Erfahrung«). Diesseits von Kants besonderem Standpunkt bedeutet dies: Das Dasein und ein Begriff, gleichsam ein Vorbegriff (Vorverständnis) Gottes muß zuvor gegeben sein (→Gotteserkenntnis), soll die Größe »Gott« in jene Verhältnisgleichung oder *proportionalitas* sinnvoll eingesetzt werden können. Metaphysisch besagt das: Der Weg der Analogie (als Proportionalität) schließt den Weg (der Attribution) durch die Kausalität ein. Und für die Offenbarungstheologie besagt das: Die Analogie ist kein menschlicher Weg in die →Offenbarung hinein; sondern die Offenbarung ist der göttliche, gottmenschliche Weg zu jener gottmenschlichen Analogie, die im menschgewordenen Logos erschienen ist.

5. *Von der Analogie zum Syllogismus. a) Logistisch semantischer und formaler Anblick der Analogie.* Es versteht sich, daß eine logistische, mathematisch-logische Interpretation der Analogie diese als einen semantischen Fall, als *analogia nominum*, aufgreift und daß sie zugleich mit der durchaus relationalen Struktur der Analogie auch deren durchaus formalen Charakter herausstellt: Die Analogie führe, logisch und ontologisch streng gehandhabt, nicht über einen formalen Bereich

formaler Strukturen und Prädikationen (Aussagen) hinaus (Bochénski). Beides ist richtig und wichtig. Zum ersten ist bezeichnend, daß die klassische Quaestio 13 in der Theologischen Summe (I) des Thomas über »die göttlichen Namen« geht und daß das berühmte Werk des Thomisten Kajetan betitelt ist: De nominum analogia (ebenso bezeichnend lautet der Titel des Przywara-Buches: Analogia entis, 1932). Analoge Termini (Ausdrücke) sind in Ontologie und Metaphysik geradezu formalisierte, formal »gereinigte« Begriffe; diesem Sinn nähert sich auch die scholastische Redeweise von »reinen Vollkommenheiten«, die wir in einem Höchstmaß von transzendentaler Abstraktion gewinnen, wenn auch die Scholastiker im allgemeinen darüber hinwegsehen, daß auch und gerade hier die »Reinheit« sich umgekehrt zur »Fülle« verhält, zu jener qualitativen Fülle, die der religiöse Mensch bei seinem Gott sucht und ausgedrückt findet in religiöser Bildersprache: Metaphysische Reinheit geht auf Kosten metaphorischer Fülle. Übrigens ist der Begriff des Formalen selber analog und wandelt sich in den verschiedenen Sach- und Wissensgebieten ab. Und von welch fundamentaler Bedeutung in einem Sach- und Wissensgebiet dessen Formalbereich ist, zeigen in den Geisteswissenschaften besonders Philologie und Jurisprudenz: Ohne das Formale bleibt das Materiale blind, weil formlos; wie ohne die Beziehung auf Materiales das Formale leer geht und zum Formalistischen verebbt. Auch →Theologie hat wie jede Seins- und Wissensregion einen Formalbereich von analogischer Struktur; auf ihm baut sich eine grundsätzlich verstandene Fundamentaltheologie auf als Grundlegung des theologischen Analogieprinzips.

b) *Analogieschluß und Syllogismus.* Von der Geschichte der Logik gesehen, geht der Weg »von der Analogie zum Syllogismus« (Platzeck). Ist der aristotelische (→Aristotelismus) Syllogismus ein deduktives (aus Allgemeinem Besonderes herleitendes) Schlußverfahren und kein Analogieschluß, was darunter gewöhnlich in der Logik verstanden wird, so dient bei Sokrates und bei Platon die Analogie einer induktiven (vom Besondern auf Allgemeines hinführenden) Begriffsbildung. Ein Beispiel sokratischer Analogie: Im Laches (192 ab) schließt Sokrates die Schnelligkeit der Beine im Laufen und die der Finger im Leierspiel und die der Zunge im Sprechen und die des Lernens im Denken zusammen zu dem Allgemeinbegriff der Schnelligkeit als hoher Zahl von Bewegungen in einer Zeiteinheit. Zu beachten ist, daß die Begriffe, die zusammengeschlossen werden, und der zusammenschließende Begriff oder »der selbige Logos« lauter Relationsurteile enthalten, was der Struktur der Analogie als Verhältnisgleichung entspricht.

Die Analogie liegt, wie gesagt, geschichtlich und sachlich vor dem Syllogismus (im aristotelischen, deduktiven Sinn). Und es gibt Logik, die bei der Analogie und dem Analogieschluß und sozusagen auf halbem Wege stehen bleibt, wie die indische Gestalt der Logik in »Nyayasutra«, dem indischen »Organon« (Bochénski), und überhaupt die Logik zum Handgebrauch im Alltag, auch die Logik des religiösen

Menschen, wenn er nichts weiter als religiös sein will: Es ist die von Newman beschriebene Logik des praktischen Folgerungssinnes und der »realen« (bildhaften) Erfassung religiöser Wirklichkeiten im Unterschied von der »notionalen« (begrifflichen).

Das Verhältnis von Analogie und Syllogismus läßt noch immer viele und schwierige Fragen offen. So brotnötig und nahrhaft, so aufschlußreich der Analogieschluß ist, so ist er auch fallenreich, wie es nicht zuletzt auf nicht wenigen Blättern der vergleichenden Religionswissenschaft nachzulesen ist (→ Religionen). »Wer sicher gehen will, muß sehr mit den Ähnlichkeiten auf der Hut sein; ist es doch eine gar zu gefährliche Art« (Platon, Sophistes 231 a). Und es sollte auch außerhalb der Jurisprudenz stets bedacht werden, daß es mit zu einem Rechtsstaat gezählt wird, daß in seinem Strafrecht die Analogie zuungunsten des Übeltäters verboten ist. Und wie fällt gegenüber dem hohen Stand, den die Theorie des Syllogismus schon bei Aristoteles einnahm, das unübersichtliche und unsichere Gelände ab, das noch heute die Theorien des Analogieschlusses darbieten (Lotze)! Trotz diesem logischen, begrifflichen Nachteil der Analogie gegenüber dem Syllogismus darf freilich nicht verkannt werden die unmittelbare, anschauliche Nähe der Analogie zur Wirklichkeit selbst – ein Hauptanliegen Newmans. Was die Stärke des Syllogismus ist, nämlich seine begriffliche Reinheit und strenge Schlüssigkeit, das ist doch auch seine Armut; und was die Schwäche der Analogie ist, das ist doch auch ihre Stärke und ihr Reichtum, nämlich anschauliche Fülle bildhaft erfaßter Wirklichkeit (was Newman »realizing« = Einwirklichung nannte).

Vom (induktiven) Analogieschluß ist wohl zu unterscheiden der (deduktive) Syllogismus mit analogem Mittelbegriff. Gibt es das, dann wäre solcher Mittelbegriff nicht empirisch-analog, sondern transzendental-analog, wie der Transzendentalbegriff des Seins *(ens)* und die darin beschlossenen fünf Transzendentalien: *res*, *aliquid*, *unum*, *verum*, *bonum*. Es wäre kein univoker oder eindeutiger Begriff, der etwas der Art oder Gattung nach eines bedeutet, so wenn wir den Namen »Mensch« und »Lebewesen« oder den Namen »Apostel« und »Jünger« von Petrus und Paulus oder den Namen »Bischof« vom Papst und von den Bischöfen aussagen. Es wäre auch und schon gar kein äquivoker oder rein vieldeutiger, bloß namensgleicher Ausdruck, der nicht eines bedeutet, so wenn Neger und christkatholische Demokraten Schwarze genannt werden – so ist dies nichtssagender Zufall *(aequivocatio a casu)*. Solche Vieldeutigkeit scheidet ganz aus, da die *fallacia aequivocationis* den Trugschluß aus dem Trug der Mehrdeutigkeit besagt. So stehen wir vor der Aufgabe, einen Begriff zu erdenken, der nicht äquivok ist und so einen Trugschluß ergibt, der aber auch nicht univok ist, weil er dann nicht hinüberreicht und über gleiche Art und Gattung hinausträgt und also keinen transzendentalen Schluß gestattet, wie es jedoch stattfindet, wenn ich Gott und den Menschen unter dem Namen des Seins und Christus und die Christen unter dem Namen der Gottessohnschaft (unter dem Sein als Gottes-

sohn und Gottessöhne) zusammenschließe. Es wäre schon, wie es ein Syllogismus jedenfalls fordert, ein Begriff mit einer einheitlichen Bedeutung, aber nicht mit einer wesens-, sondern verhältniseinheitlichen Bedeutung. Ob und wie solche transzendental-analogen Begriffe gelten, daran entscheidet sich das Schicksal einer Metaphysik und Theologie als in ihrer Weise exakte, strenge Wissenschaft. Kants Frage nach den synthetischen Urteilen a priori ist demnach ontologisch auszulegen als die Frage: Wie sind transzendental-analoge Urteile möglich? – oder: Wie ist Analogie als transzendentale Synthesis möglich? So scheint solche Analogie in der Mitte zu liegen zwischen Univokation und Äquivokation. Aber was heißt in der Mitte, seit Aristoteles bemerkte, daß bei solchen Sachverhalten (wie der →Tugend) das Mittlere nicht mitten in der Mitte, sondern näher zu einem der Außenpunkte liegt? Liegt die Analogie näher bei der Univokation, scheint sie davon ein Sonderfall zu sein, so daß eindeutig prädiziert werden kann, ohne Gattungsgleichheit implizieren zu müssen (was sich wohl in der Linie des Duns Scotus bewegt)? Oder ist die Analogie ein Sonderfall der Äquivokation *(aequivocatio a consilio)*, logistisch eine Teilklasse der äquivoken Namen, wofür spricht, daß das Sein vielfältig und in der Vielfältigkeit gemäß Verhältniseinheit ausgesagt wird (Aristoteles, Metaph. VI, 1028a 10; IV, 1016b 31–35) und daß zwischen Schöpfer und Geschöpf (→Schöpfung) keine noch so große Ähnlichkeit behauptet werden kann, ohne zwischen beiden eine noch größere Unähnlichkeit zu behaupten (Lateranum IV: D 432)?

6. *Analogie und Metapher.* Mit dieser Frage nach der Mittelstellung der Analogie berührt sich die Frage nach dem Verhältnis von Analogie und Metapher. Dem Aristoteles (Poet. 1457b 6–9 und 16–33) gilt die Benennung nach der Analogie als eine Art der Metapher oder Namensübertragung, und zwar als die wichtigste. So ist es »Übertragung fremden Namens«, wenn man vom »Stillestehen eines vor Anker liegenden Schiffes« redet (oder daß jemand im Hafen der Ehe vor Anker geht). Und »analog« oder »entsprechend« heißt: es verhält sich das zweite zum ersten gleichwie das vierte zum dritten, so daß man anstelle des zweiten das vierte und anstelle des vierten das zweite sagen wird (auch hier also die mathematische Proportion als Modell)... So verhält sich der Becher (2) zu Dionysos (1) gleichwie der Schild (4) zum Ares (3), so daß man den Becher (2) Schild (4) des Dionysos und (umgekehrt) den Schild (4) Becher (2) des Ares – oder auch einen »Becher ohne Wein« (aber voll und trunken von Blut) – nennen wird (eine Metapher und Analogie von mythologischem Tiefgang: Dionysos und Ares, Becher und Schild schlagen ineinander um wie nach Heraklits Spruch B 15 Dionysos und Hades, bacchantische Orgie und Tod). Oder es verhält sich das Alter zum Leben gleichwie der Abend zum Tage, so daß man den Abend Alter des Tages und das Alter Abend des Lebens oder wie Empedokles Sonnenuntergang des Lebens nennen wird (und wohl oft auch schön wie Sonnenuntergang). Solche Metapher und Analogie bezeichnen und bewerten die Tho-

misten (→Thomismus) als *externa analogia proportionalitatis impropriae*, um so von ihr abzuheben die innere Entsprechung der eigentlichen Verhältnisgleichheit, nach der nicht bildlich, uneigentlich, sondern auf beiden Seiten eigentlich, streng begrifflich geredet werde, so wenn von Schöpfer und Kreatur die Namen des Seins und seiner eigentümlichen Beschaffenheit ausgesagt werden. Doch darf jene scholastisch übliche Kennzeichnung der Metapher schlechthin als uneigentlicher Analogie nicht das erste und letzte Wort, aufs Ganze dieser Sache gesehen, bleiben, schon gar nicht in der christlichen Theologie angesichts der Bibel und ihrer Metaphern. Hat Jean Paul die Sprache ein Wörterbuch verblaßter Metaphern genannt, so darf die Bibel ein Wörterbuch unverblaßter Metaphern heißen und solcher Metaphern und Gleichnisse, in denen doch nicht bloß uneigentlich von göttlichen und menschlichen Dingen geredet wird. Überhaupt kann bildlich geredet werden, und eben darum recht eigentlich, nämlich bild- und gestalthaft; und es kann unbildlich, rein begrifflich geredet werden, und eben darum im Grunde uneigentlich. Metaphysischer Blick, der nicht an der Oberfläche einer reinen Begriffsmetaphysik und Begriffstheologie haften bleibt, wird das Metaphysische im Metaphorischen und das Metaphorische im Metaphysischen bedenken und zusammenschauen, und zwar geschichtlich und sachlich. Verliert insbesondere ein theologischer Begriff die biblische Metapher, von der das Denken ausging, aus den Augen, so verblaßt er und fällt in Uneigentlichkeit, weil er seine Eigentlichkeit verfehlt, die Eigentlichkeit einer Aussage über eine Offenbarungswirklichkeit; denn gerade im Offenbarungsbereich gibt es Eigentlichkeit von Gott her nicht ohne die Bildsprache der Offenbarungsurkunde.

Als Beispiel für beides, für eine biblische Metapher und Analogie und für ihre Eigentlichkeit in Bildlichkeit, diene die große Analogie, die paulinisches Sondergut ist: →Kirche als Leib Christi. →Paulus selber schreibt diese Analogie aus (1 Kor 12,12): Wie nämlich der Leib einer ist und doch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obgleich ihrer viele sind, den einen Leib bilden, so auch der Christus (nämlich voll ausgeschrieben: so sind auch in der Gemeinde Gottes viele Glieder und sind doch der eine Leib in dem einen Geist und Christus). An dieser Metapher und Analogie lassen sich die vier Stücke, die zu einer solchen gehören, gut aufweisen: *notio* (Gedanke, Begriff: Kirche); *imago* (Bild, Vorstellung: Leib); *tertium comparationis* (Vergleichspunkt als Relationsfundament, dieses ausschreibbar als Verhältnisgleichung: gleichwie Einheit des Leibes zur Vielheit seiner Glieder und ihrer Funktionen, so →Einheit der Ekklesia zur Vielheit der Ämter, Dienste und Begabungen); *translatio* (Übertragung von »Leib« auf »Kirche«). Wenn der Apostel die Verhältnisgleichung nur halb ausschreibt und einfach und sofort Christus nennt, so deshalb, weil er das zu erkennen geben will, worin die Bildrede vom Kirchenleib ihre geheimnisvolle Eigentlichkeit und Wirklichkeit hat, nämlich in Christus und seinem Geist und seinen →Sakramenten

(1 Kor 12,13). Diese Wirklichkeit hinwieder ist uns nie unmittelbar, bildlos greifbar. Sinnvollerweise ging die Neubesinnung auf das Kirchenbild vom Leib Christi einher in unserer Zeit mit einer Neubesinnung auf den theologischen Bildbegriff (→Bild), auf Offenbarungswirklichkeit als Bildwirklichkeit, als Inexistenz von Bild und Wirklichkeit im Sein und Erkennen, wie solche Bildwirklichkeit erschienen ist allzusammenfassend im Sohn, der das sichtbare Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist, der Erstgeborene aller Schöpfung (Kol 1,15).

7. *Analogie und Kausalität.* In der Proportionalitätsanalogie erfüllt sich der Begriff der Analogie, ihr relationales Wesen am meisten; denn sie ist Proportion von Proportionen. Analogie, Benennung nach der Analogie, ist aber auch die *analogia proportionis*, die Zuteilung eines Namens nach einem (einfachen) Verhältnis, darum auch und meist *analogia attributionis* geheißen. Auch die Attributionsanalogie ist wie die Proportionalitätsanalogie eine äußere oder eine innere. Das klassische, bereits aristotelische Beispiel ist der Name »gesund«, zugeteilt dem »gesunden« Urin als Zeichen und einem »gesunden« Heilmittel als Wirkstoff der Gesundheit, die dem Lebewesen und seinen Organen in erster Linie, dem Urin und dem Heilmittel aber nur im »Verhältnis« auf den Organismus und seine Gesundheit zugesprochen wird. Das ist kurz der logische Anblick der Attributionsanalogie; ihr metaphysisches Schwergewicht liegt auf dem »Verhältnis« als Kausalnexus. Auch in jenem Beispiel besagen Zeichen und Wirkstoff einen Kausalnexus. Nehmen wir nun das theologische Grundbeispiel: Das Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer besagt den Kausalnexus völliger Abhängigkeit des kreatürlichen Seins vom göttlichen Sein, so daß zwischen den beiden Wesensverhältnissen »Gott zu seinem Sein« gleichwie »Kreatur zu ihrem Sein« jenes Kausalverhältnis besteht als Existenzgrund jener Verhältnisgleichheit. Ohne innere Attribution fehlte es der Proportionalität an Existenz; und die Attribution bliebe ohne innere Proportionalität ohne deren Wesentlichkeit, welche unsere wenn auch noch so verhältnismäßig von Gott ausgesagten Namen dennoch das Wesen Gottes betreffen läßt.

Daß eine tragfähige Attribution eine innere sein muß, bedeutet in Hinsicht auf den Kausalbegriff, daß er nicht rein äquivok, sondern analog sein muß; und das analoge Kausalprinzip drückt sich in dem Prinzip aus: *omne agens agit sibi simile.* Die Neuplatoniker (Plotin, Enn. VI, 9; 6 n. 48) und Moses Maimonides, mit dem sich Thomas von Aquin auseinandersetzte, behaupteten einen rein äquivoken Kausalnexus zwischen dem Einen und seinen Ausflüssen: Die Ursache von allem ist selber nichts von dem, was sie wirkt; Gott ist Ursache alles Guten, ohne selber gut zu sein. Demgegenüber Thomas (S.th.I,13,2; De Pot. 7,5): Gott kommt es nicht (bloß) zu, gut zu sein, sofern er Gutsein verursacht; sondern eher umgekehrt gilt, daß er den Dingen das Gutsein ausgießt, weil er selber gut ist. Und so gehen wir in unseren Aussagen über Gott den dreifachen Weg, den *Weg der Verneinung* alles Unvollkommenen, den *Weg der Bejahung* alles Vollkommenen

und den *Weg der Steigerung*, da Gott der alles Geschaffene schlechthin überragende Ursprung ist.
Mit der Attribution nahverwandt – geschichtlich und sachlich – ist die Partizipation oder →Teilhabe, Teilnahme, d.h. das göttliche Sein ist sein göttliches Sein durch seine Wesenheit *(ens per essentiam)*; das geschöpfliche Sein dagegen hat sein geschöpfliches Sein durch Teilhabe oder Teilnahme *(ens per participationem)* aus der Teilhabe von Gott her, von dem es empfangen hat und empfängt, was es an kreatürlicher Eigenwesentlichkeit und an Eigenwirklichkeit und Eigentätigkeit hat.
Der Unterschied zwischen äußerer und innerer Attribution ist wie in der Schöpfungs-, so auch in der Erlösungslehre von großem Belang, so in der Rechtfertigungslehre, ob nämlich die Gerechtigkeit Gottes aus Glauben uns zuerteilt wird allein in äußerer Rechtsprechung oder auch in innerer Gerechtmachung (→Rechtfertigung). Aber damit weisen wir auf einen Teilbereich jener besonderen Art von Analogie hin, die *analogia fidei* heißt. Von ihr wird jetzt zum Schluß noch zu handeln sein.
8. *Analogia fidei.* Röm 12,6 ist die Rede von προφητεία κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως; die Vulgata hat sinngemäß *prophetia secundum rationem fidei:* Das Charisma der Prophetie soll sich nach der Entsprechung des Glaubens äußern, nach dem Maß des Glaubens, das Gott einem jeden zugeteilt hat (Röm 12,3: *unicuique sicut Deus divisit mensuram fidei*). Zum rechten Verständnis der Verse muß nicht der lehramtliche, sondern der betont charismatische Geist wohlbedacht werden.
Lehramtlich gemeint ist der Ausdruck in den Mahnungen der Päpste: Es sei in der Auslegung der Schrift der *analogia fidei* zu folgen (→Hl. Schrift und Theologie) und die katholische Lehre, wie sie der kirchlichen Autorität entnommen wird, als höchste Regel anzuwenden (D 1943 und 2146). Hier wird *analogia fidei* gleichgesetzt mit *regula fidei* und hat die Art einer Attributionsanalogie und äußeren Norm.
Als innere Proportionalitätsanalogie (die, wie gesagt, die innere Attribution einschließt) erscheint die *analogia fidei* im Verein mit der *analogia entis* in jener vatikanischen Bestimmung über die Theologie (D 1796): Wenn nun die vom Glauben erleuchtete Vernunft umsichtig, fromm und besonnen forscht, so erlangt sie mit Gottes Hilfe einige, und zwar sehr fruchtbare Einsicht in die →Geheimnisse, teils durch die Entsprechung *(analogia)* mit ihren natürlichen Erkenntnissen, teils aus dem Zusammenhang *(e nexu)* der Geheimnisse selbst unter sich und mit dem letzten Ziel des Menschen. Zu dem inneren Nexus der Heilstatsachen gehört auch das Verhältnis der beiden Testamente: *In vetere testamento novum latet, in novo vetus patet.*
Übrigens begegnet uns die *analogia entis* im griechischen Weisheitsbuch (15,5) ausdrücklich, »denn aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe wird entsprechend (ἀναλόγως) ihr Urheber erschaut« (echt griechisch die Beifügung der Schönheit).

Gegen diese katholische Verhältniseinheit von Glaubens- und Seinsanalogie führte *K. Barth* in der ersten Auflage seiner Kirchlichen Dogmatik seinen Großangriff für ein evangelisches Verständnis der Analogie als Analogie allein aus Glauben; in der Seinsanalogie (wie er von ihr besonders bei Przywara gelesen hatte) erblickte er die Erfindung des Antichrist. Auch von evangelischen Theologen fand er Widerspruch, namentlich von *E. Brunner*, dem *Barth* hinwieder antwortete: Nein! Doch später, von der zweiten Auflage an, heißt es anders: Die Glaubensanalogie hat ihren »äußeren Grund« in einer Seinsanalogie, die aber streng als *analogia relationis (attributionis extrinsecae?)* oder vielmehr als *analogia operationis* evangelisch zu verstehen sei, als Analogie der Tätigkeitsordnung, des göttlichen Handelns in Schöpfung und → Heilsgeschichte (→ Reformation II). Barths Entwicklung in der Analogielehre hat *E. Wolf* als den Weg »von der Dialektik zur Analogie« bezeichnet, zur Analogie des Glaubens und Seins im Sinne seiner Doppelthese: Die Schöpfung ist der äußere Grund des Bundes, der Bund der innere Grund der Schöpfung. In die Auseinandersetzung griffen auch katholische Theologen ein, so vor allem *H. U. von Balthasar*; sie zeigten auf, daß es über Seinsanalogie und ihr Verhältnis zur Glaubensanalogie in der katholischen Theologie nicht nur die (übrigens auch nicht vorbehaltlose) Lehre des Thomas gibt, sondern auch die Ansichten eines Bonaventura (Coll. Hex. I: *Christus medium omnium scientiarum*) und Anselm (Prosl.: *intellectus fidei* als *analogia fidei*).

Von der Sache der Glaubensanalogie braucht nicht mehr eigens geredet zu werden, da sie laufend zur Sprache gekommen ist, und zwar aus der jeweiligen Begrenzung und Offenheit der Seinsanalogie. Doch solche Offenheit der Seinsanalogie über sich selbst hinaus geht nicht von unten, sondern von oben, und in der Kraft von oben, aufsteigend nach oben.

Spricht Platon in der Kosmologie des Timaios (31 c) von der Analogie als dem schönsten aller Bänder, so auch Kant in seinen religionsphilosophischen Vorlesungen von dem herrlichen Weg der Analogie.

E. Przywara, Analogia entis. München 1932; G. Söhngen, Analogia fidei: Die Einheit in der Glaubenswissenschaft, in: Cath 3/4 (1934), 113–136/176–208; E. Brunner, Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Barth. Tübingen [2]1935; G. Söhngen, Bonaventura als Klassiker der analogia fidei, in: WiWei 2 (1935), 97–111; K. Barth, Kirchliche Dogmatik III/1–3. Die Lehre von der Schöpfung. Zollikon – Zürich [2]1947; H. U. von Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie. Köln 1951; E. Coreth, Dialektik und Analogie des Seins. Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik, in: Scholastik 26 (1951), 57–86; E. Przywara, Humanitas. Nürnberg 1952; E.-W. Platzeck, Von der Analogie zum Syllogismus. Paderborn 1954; R. Bauer, Gotteserkenntnis und Gottesbeweise bei Kardinal Kajetan. Freiburg 1955; St. J. Brown, Image and Truth. Studies in the Imagery of the Bible. Rom 1955; H. Fränkel, Wege und Formen frühgriechischen Denkens. München 1955; G. Söhngen, Wesen und Akt in der scholastischen Lehre von der participatio und analogia entis, in: StudGen 8 (1955), 649–662; M. Schmaus, Zur Diskussion über das Problem der Univozität im Umkreis des Johannes Duns Skotus. München 1957; K. Dick, Das Analogieprinzip bei John Henry Newman und seine Quelle in Joseph Butlers »Analogy«. Diss. München 1958; J. M. Bocheński, Logisch-Philosophische Studien. Freiburg – München 1959; W. Marcus, Zur religionsphilosophischen Analogie in der frühen Patristik, in: PhJ 67 (1959), 143–170;

W. PANNENBERG, Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung des Analogieprinzips in der evangelischen Theologie, in: ThLZ 85 (1960), 225–228; C. FABRO, Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin. Louvain – Paris 1961; E. WOLF, Glaube und Erkenntnis. Über die Einheitlichkeit im Denken Karl Barths, in: EvTh 21 (1961), 209–224.

G. Söhngen

G. SÖHNGEN, Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache. Freiburg 1962; B. MONTAGNES, La doctrine de l'analogie de l'être d'après S. Thomas. Louvain 1963; E. JÜNGEL, Zum Ursprung der Analogie bei Parmenides und Heraklit. Berlin 1964; H. KRINGS, Wie ist Analogie möglich?, in: Rahner GW I. Freiburg 1964, 97–110; G. SIEWERTH, Die Analogie des Seienden. Einsiedeln 1965; H. G. PÖHLMANN, Analogia entis oder Analogia fidei? Göttingen 1965; W. PANNENBERG, Analogie und Doxologie, in: Grundfragen systematischer Theologie. Göttingen 1967, 181–201; H. HÖFFDING, Der Begriff der Analogie. Darmstadt 1967; B. GERTZ, Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogie-Lehre Erich Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die analogia fidei. Düsseldorf 1969.

APOSTEL

I. Biblisch II. Systematisch

I. Biblisch

1. *Zur Terminologie.* Das Wort ἀπόστολος war den griechischen Ohren nicht fremd. Die Meister des Attischen, Lysias und Demosthenes, verwandten es als Verstärkung von στόλος (= Flotte, Flottenexpedition). Die Nähe zur Seefahrt blieb dem Wort von da an bei allem Wechsel seiner Bedeutung erhalten. Platon (Ep. VII, 346a) versteht unter τὸ ἀπόστολον πλοῖον ein Transportschiff; bei Dionysos von Halikarnass (9, 59) bezeichnet ἀπόστολος eine Kolonistengruppe. In der Sprache der Papyri versteht man darunter einen Frachtbrief oder auch eine Art Reisepaß. Gemeinsam ist diesen Bedeutungen ein vorwiegend passiver Charakter. Die räumliche Bewegung (στέλλειν = stehen machen, stellen; ἀποστέλλειν = an einen anderen Ort stellen, senden) ist vordergründig; der Gedanke der Bevollmächtigung fehlt.
Einzig im jonischen Bereich findet sich ein davon abweichender Gebrauch. Herodot (5. Jh) berichtet (1, 21, 1) von einem Unterhändler, der von Sardes nach Milet geschickt wurde, um dort über einen Waffenstillstand zu verhandeln. Viermal wird er als κῆρυξ bezeichnet, einmal – gleichsam zur Abwechslung – als ἀπόστολος. An einer zweiten Stelle (5, 38, 2) begegnet das Wort bei Herodot in ähnlicher Bedeutung: Aristagoras wurde von den jonischen Städten nach Sparta gesandt (ἀπόστολος ἐγίνετο), um von dort Hilfe zu erlangen. Diese beiden Texte aus jonischer Prosa sind die einzigen im gesamten griechischen Sprachbereich, in denen ἀπόστολος einen mit Vollmacht ausgestatteten Boten bezeichnet. Offenbar konnte sich dieser Gebrauch nicht durchsetzen, weil sich im Attischen bereits eine andere Bedeutung gefestigt hatte.
Dort, wo jüdische Autoren sich der griechischen Sprache bedienen, begegnet ἀπόστολος ein einziges Mal. Flavius Josephus (Ant. 17, 300)

verwendet es gleichbedeutend mit ἀποστολή. Es handelt sich dabei um die Aussendung einer jüdischen Gesandtschaft nach Rom. Die Septuaginta verwendet ἀπόστολος nirgends (erst Aquila und Symmachus bringen es im 2. Jh n. Chr. in die griechische Übersetzung des AT). Dem Griechen der ntl. Zeit war also das Wort ἀπόστολος sehr wohl geläufig. Der Gebrauch, der ihm in den christlichen Gemeinden begegnete, war aber selbst für den Diasporajuden ungewohnt. Beim ntl. Apostelbegriff kann es sich also nicht um einen Terminus handeln, der in der griechischen Geisteswelt beheimatet gewesen und von da in das NT gelangt wäre.

Beim Verbum ἀποστέλλειν verbindet sich sehr häufig mit der Grundbedeutung »wegschicken« der Gedanke der Bevollmächtigung. Ἀπεσταλμένοι sind mit besonderer Vollmacht ausgestattete Gesandte (vgl. Flavius Josephus, Bell. 4, 32, wo Titus, der im Auftrag seines Vaters unterwegs ist, als ἀπεσταλμένος bezeichnet wird). Ἀποστέλλειν wurde insbesondere zum »terminus technicus der Bevollmächtigung durch die Gottheit« (K. H. Rengstorf, ἀποστέλλειν, ἀπόστολος, in: ThW I [1933], 398). In diesem Sinn verwendet es vor allem Epiktet, wenn er von der Sendung der Kyniker durch Zeus spricht; aber auch Philo kennt diesen Gebrauch (Migr. Abr. 22).

Für die Septuaginta ist das hebräische Äquivalent zu ἀποστέλλειν שלח. Auch שלח besagt nicht einfach »schicken«, sondern trifft sich mit ἀποστέλλειν in der Betonung des Auftrags. Auf den Willen und die Autorität des Sendenden kommt es an. Während die Entsprechung der beiden Verben außer Zweifel steht, ist das Verhältnis des hebräischen Nomen שָׁלִיחַ zum griechischen Nomen ἀπόστολος umstritten. שָׁלִיחַ begegnet erst in der rabbinischen Literatur des 2. Jh n. Chr. (vgl. dazu Billerbeck III, 2f). Der שָׁלִיחַ ist dort der Bevollmächtigte eines einzelnen (z. B. bei einer Eheschließung oder Scheidung) oder einer Gemeinschaft (z. B. eines Richterkollegiums oder einer Synagogengemeinde). Der Inhalt des Auftrags und der Vollmacht kann völlig verschiedenartig sein. Gleichbleibend ist die persönlich-rechtliche Vertretung bzw. Vergegenwärtigung durch einen Beauftragten. Der שָׁלִיחַ gilt soviel wie sein Auftraggeber. Seine Würde entspricht der des Sendenden; der Umfang seiner Vollmacht hängt von dem gegebenen Auftrag ab; seine Funktion erlischt mit der Erledigung seiner Aufgabe. Eine räumliche Entfernung, ein Weggehen, ist nicht notwendig mitgemeint (jüdische Missionare werden niemals mit שָׁלִיחַ bezeichnet).

Ob das *Wort* שָׁלִיחַ schon im Hebräischen der ntl. Zeit bekannt war, läßt sich bei der augenblicklichen Quellenlage weder nachweisen noch mit Grund ausschließen. Die bezeichnete *Sache* war jedenfalls vorhanden, wie sich für die Zeit des NT aus Jo 13, 16 belegen läßt. Sie geht weit bis in die soferische Zeit zurück (2 Chr 17, 7–9) und hat ihre Wurzel im semitischen Botenrecht (vgl. 1 Sam 25, 40 f; 2 Sam 10, 1 ff). Aquila (2. Jh n. Chr.) übersetzt das Partizip Passiv שָׁלוּחַ (1 Kg 14, 6) mit ἀπόστολος, so daß auch שָׁלוּחַ als Äquivalent zu ἀπόστολος denkbar

wäre. Wichtig ist aber vor allem, daß keines der gebräuchlichen griechischen Wörter ähnlichen Inhalts (etwa κῆρυξ oder ἄγγελος) geeignet erschien, das zum Ausdruck zu bringen, was der vorgegebene aramäisch-hebräische Terminus beinhaltete. Für die Wurzel שלח ist aber die rechtlich-persönliche Bevollmächtigung durch den Auftraggeber, der auf diese Weise durch seinen Beauftragten vergegenwärtigt wird, charakteristisch.

2. *Der Apostelbegriff in den älteren Paulusbriefen.* Abgesehen vom 2. Thessalonicherbrief, dem Jakobusbrief und den Johannesbriefen findet sich das Wort ἀπόστολος in allen Schriften des NT. Freilich ist der Gebrauch keineswegs einheitlich.

Das Zeugnis des 1. Thessalonicherbriefes ist von besonderem Wert nicht nur wegen des Alters des Dokumentes, sondern auch auf Grund der Tatsache, daß hier der Apostelbegriff noch außerhalb jeder Polemik steht. →Paulus bezeichnet sich zusammen mit Silvanus und Timotheus als Apostel Christi (1 Thess 2, 7). Äußerlich waren sie offenbar den in damaliger Zeit sehr häufigen verschiedenartigen Wanderpredigern nicht unähnlich. Paulus legte darum großen Wert darauf, mit diesen nicht verwechselt zu werden. Daß sie nicht »Schmarotzer« sind wie viele dieser Propheten der Straße, bewiesen sie dadurch, daß sie sich ihren Lebensunterhalt durch mühsame Arbeit erwarben (2, 9). Daß sie nicht irgendwelche Schwärmer sind, erwies sich durch die Kraft, die trotz aller äußeren Armseligkeit und aller mißlichen Verhältnisse in ihnen wirksam wurde (vgl. Röm 15, 19). Die Apostel wissen sich als Beauftragte Christi mit der →Verkündigung der Frohbotschaft (→Evangelium) betraut. Gott spricht durch sie; ihm allein sind sie verantwortlich (2, 4). Christus wird durch sie in der Gemeinde gegenwärtig. Sie sind sich ihrer hohen Autorität und Würde voll bewußt, und auch bei den Thessalonichern besteht darüber kein Zweifel. Gerade darum können sie in aller Schlichtheit und Milde auftreten (2, 7). Dennoch hängt von der Antwort, die auf ihren Ruf gegeben wird, und von der Beherzigung ihrer Mahnungen →Heil und Unheil der Menschen ab (2, 11f). Man könnte unter dieses Apostelbild die Worte von 2 Kor 5, 20 schreiben: »Für Christus tun wir Botschafterdienst; Gott mahnt durch uns; in Christi Auftrag bitten wir: Laßt euch versöhnen mit Gott!« Apostolat ist also Botschafterdienst in Christi Auftrag.

Zwei Fragen drängen sich hier auf: Gehört die missionarische Tätigkeit, das Hinausziehen, das Wandern von Stadt zu Stadt, zum Wesen des Apostolates? Ist die Begegnung mit dem Auferstandenen, die unmittelbare Beauftragung durch →Jesus Christus eine notwendige Voraussetzung jeden Apostolates?

Paulus wußte sich dazu berufen, die Frohbotschaft den Heiden zu verkünden (Gal 1, 15), die ganze Heidenwelt zum Glaubensgehorsam zu führen (Röm 1, 5; →Glauben). So versteht man sein Drängen, als Apostel Christi bis an die Grenzen der Erde zu gelangen (Röm 15, 24). Trotz seiner hohen Auffassung von der →Taufe überließ er ihre Spen-

dung anderen: »Christus hat mich nicht beauftragt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden« (1 Kor 1, 17). Darin drückt sich die spezifische Eigenart des *paulinischen* Apostolates aus. Nach dem Zeugnis der Paulusbriefe gab es *neben* ihrem Verfasser noch andere Apostel Christi (Barnabas: 1 Kor 9,6; Andronikus und Junias: Röm 16,7; und andere: 1 Kor 9,5). Über deren Tätigkeit und apostolisches Selbstverständnis ist jedoch nahezu nichts auszumachen. Etwas mehr ist über die Apostel *vor* Paulus zu erfahren (Gal 1,19; 1 Kor 15,7). Für die Erstapostel in Jerusalem scheint das missionarische Element (→Mission), das Hinausziehen, keineswegs wesentlich zum Apostelbild gehört zu haben. Sie hatten in Jerusalem ihren ständigen Sitz und waren für den, der mit ihnen zusammentreffen wollte, dort zu finden (vgl. Gal 1, 17). Es gab aber auch im paulinischen Apostolat ein Element der Stabilität. Paulus eilte keineswegs nur von Ort zu Ort, um jeweils das Evangelium zu verkünden und dann weiterziehend die neugegründeten Gemeinden sich selbst zu überlassen. An manchen Orten verweilte er sehr lange (Korinth und Ephesus). Immer wieder kehrte er zu seinen Gemeinden zurück; ja, er entließ keine seiner Gemeinden aus seiner Sorge und seiner verantwortungsbewußten Leitung. Das bezeugen die Paulusbriefe mit aller Deutlichkeit. So verschieden die Verwirklichung des Apostolates bei Paulus und in Jerusalem auf den ersten Blick erscheinen mochte – das Wesentliche war beiden gemeinsam, ob der Apostolat in der Metropole oder in der Heidenwelt ausgeübt wurde: Es war Botschafterdienst in Christi Auftrag (vgl. Gal 2, 7ff).

Was die Frage angeht, ob die Begegnung mit dem Auferstandenen (→Auferstehung Jesu) Grundvoraussetzung jeden Apostolates war, so zeigt gerade 1 Thess 2, 7, daß der Apostolat ursprünglich nicht unbedingt daran gebunden war, den Herrn gesehen zu haben. Alle drei Missionare werden als Apostel bezeichnet. Sicher hätte Paulus den Plural ἀπόστολοι vermieden, wenn nach seiner Auffassung ihm allein die Apostelwürde zugekommen wäre. Während nun von Silvanus bekannt ist, daß er bereits in der Urgemeinde eine leitende Funktion ausgeübt hat (Apg 15, 22), wissen wir von Timotheus genau, daß für ihn, der erst von Paulus bekehrt wurde (1 Kor 4, 17; vgl. Apg 16, 1), keine unmittelbare Beauftragung durch den Auferstandenen in Frage kommt. Der apostolische Auftrag konnte also auch vermittelt werden. Diese Vermittlung machte keineswegs zum Gemeindeapostel oder zum Apostel »von Menschen« (Gal 1, 1). Paulus kannte auch Gemeindeapostel (Gal 1, 19; 1 Kor 15, 7) und unterschied sie deutlich durch die Hinzufügung eines entsprechenden Genitivs (ἐκκλησιῶν bzw. ὑμῶν) von Aposteln Christi.

Paulus selbst wehrte sich energisch gegen die Verdächtigung, er sei nur Apostel »von (ἀπό) Menschen oder durch (διά) einen Menschen« (Gal 1, 1). Das διά ist in diesem Zusammenhang ursächlich zu verstehen; denn im gleichen Satz heißt es, daß Paulus im Gegensatz zu den Aposteln mit bloß menschlicher Vollmacht Apostel »durch (διά)

Jesus Christus und Gott den Vater« ist. Eine unmittelbare Beauftragung durch Christus läßt sich also aus Gal 1, 1 kaum beweisen. Sicher spielte aber die Begegnung mit dem Auferstandenen vor Damaskus für das apostolische Selbstbewußtsein des Paulus eine außerordentliche Rolle. Er wußte sich vom Mutterleibe an zum Apostel berufen (Gal 1, 15). Die Parallele zu Jeremias (Jr 1, 5) ist nicht zu übersehen. Sicher hat Paulus auch in seiner Damaskusbegegnung ein Gegenstück zur Berufungsvision des Jeremias gesehen. Das würde aber nicht hindern, daß diese Berufung von Ewigkeit her, die vor Damaskus überwältigend deutlich wurde, in einer ganz bescheidenen Form (ähnlich Apg 13, 1 ff) konkretisiert wurde.

Die Begegnung mit dem Auferstandenen war für Paulus vor allem deswegen wichtig, weil sie ihn zum unmittelbaren Zeugen der Auferstehung (1 Kor 15, 8) machte. Nur so konnte er die Unmittelbarkeit seines →Evangeliums beweisen (Gal 1, 11 ff). Während aber die Begegnung mit dem Auferstandenen notwendig zum Zeugen der Auferstehung und damit zum Träger der Frohbotschaft macht, begründet die Erscheinung des Auferstandenen keineswegs ohne weiteres den Apostolat. Die 500 Brüder, die 1 Kor 15, 6 erwähnt werden, wurden durch die Begegnung mit dem Auferstandenen wohl Zeugen der Auferstehung, nicht aber zugleich Apostel (→Zeugnis).

Trotzdem ist es bedeutsam, daß Paulus den Vorzug, den Herrn gesehen zu haben – ein Privileg, das er mit den Erstaposteln teilt (1 Kor 9, 1) –, unmittelbar nach seiner Apostelwürde nennt. Es gab ja Apostel Christi, die diesen Vorzug nicht für sich in Anspruch nehmen konnten. Möglicherweise waren sie schon in dieser Zeit zu Aposteln zweiten Ranges geworden; jedenfalls hatte sich eine Unterscheidung in dieser Richtung schon angebahnt.

Neue Gesichtspunkte erschließt Eph 2, 20, wo die Apostel und →Propheten Fundament der →Kirche genannt werden (vgl. Apk 21, 14). »Gemeint sind wohl nicht die Apostel im weiteren Sinn wie etwa Did 11, 3 ff, sondern die anerkannten Autoritäten, die ›heiligen‹ Apostel (3, 5)« (H. Schlier, Der Brief an die Epheser, 142). Deutlich werden diese Apostel von Evangelisten unterschieden (4, 11). Wer sind aber diese Evangelisten? 2 Tim 4, 5 wird Timotheus als Evangelist bezeichnet. So ist zu vermuten, daß diesen Männern, die im Gegensatz zu den Erstaposteln und zu Paulus nicht unmittelbar Zeugen der Auferstehung waren, der Aposteltitel, den sie ursprünglich innehatten, nicht mehr zuerkannt wurde.

3. *Der Apostelbegriff in der Apostelgeschichte*. Bereits aus den ersten Versen der Apostelgeschichte kann der Apostelbegriff des Lukas abgelesen werden. Die Apostel sind Männer, die Jesus während seiner öffentlichen Wirksamkeit ausgewählt, die er vor seiner Himmelfahrt beauftragt hat und die Zeugen seines Lehrens, Wirkens, Leidens und seiner Auferstehung wurden (Apg 1, 1 ff; vgl. Lk 24, 36–39). Schon hier sind Bevollmächtigung und Befähigung zum →Zeugnis für Christus eng verbunden. Diese Tatsache kommt im Zusammenhang mit

der Wahl des Matthias noch deutlicher zum Ausdruck. Eigentlich wurden durch diese Nachwahl die *Zwölf* ergänzt. Die Zwölf sind aber für Lukas zugleich *die* Apostel. Für den *Apostolat* (1,26) kommt nach ihm nur ein Mann in Frage, der Zeuge nicht nur der Auferstehung, sondern auch der öffentlichen Wirksamkeit Jesu war. Bei diesem Apostelbegriff konnte auch Paulus nicht mehr als Apostel bezeichnet werden. Tatsächlich wird er auch in der Apostelgeschichte nur 14,4.14 zusammen mit Barnabas Apostel genannt. Dieser Text steht mit dem Bericht über die Aussendung in Antiochien (13,1ff) in engem Zusammenhang und läßt eine ältere Tradition durchscheinen. Für Lukas waren also die Apostel nicht so sehr Träger der Vollmacht Christi, Vergegenwärtigung Christi; sie traten vielmehr in die Funktion ein, die ursprünglich den Zwölfen zukam (vgl. 1 Kor 15,5): qualifizierte Zeugen des Lebens und der Auferstehung Jesu zu sein. Die Lehre dieser Apostel wurde zum →Kanon des Glaubens (2,42). Dieser Gebrauch des Apostelbegriffes setzte sich in der Folgezeit durch, wobei allerdings auch der Apostolat des Paulus anerkannt blieb – wohl dank der allgemeinen Wertschätzung seiner Briefe.

4. *Apostolat in der Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu.* Die Geschichte des Apostelbegriffes läßt sich von der Zeit der Abfassung des 1. Thessalonicherbriefes ab an Hand der Urkunden des NT verhältnismäßig klar verfolgen. Auch kann man sich besonders auf Grund der Hinweise in den Paulusbriefen eine Vorstellung vom Apostolat *vor* Paulus machen. Die Frage ist nun: Hat Jesus seine Jünger in der Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit bereits Apostel genannt bzw. sie mit seiner Stellvertretung beauftragt? Die Antwort auf diese Frage ist besonders in der protestantischen Exegese sehr umstritten. Daran, daß Jesus Menschen in seine →Nachfolge berief (Mk 1,16–20; 2,14), ist nicht zu zweifeln. Auch die Konstitution der Zwölf (»Er machte die Zwölf«, Mk 3,14) gehört dem ältesten Traditionsgut an. Das gleiche kann freilich vom Gebrauch des Wortes ἀπόστολος bei den Synoptikern nicht behauptet werden. Es besteht fast immer der Eindruck, daß die Bezeichnung, die zur Zeit der Abfassung der Evangelien gebräuchlich war und gerade in dieser Zeit mehr und mehr als Ehrentitel für die Zwölf reserviert wurde, ganz selbstverständlich in die Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu zurückverlegt wurde. Wichtiger als das Wort ist indes auch hier die Sache. Lange vor Abfassung der Evangelien überlieferte bereits Paulus ein Stück Jüngerunterweisung durch Jesus, das nur im Hinblick auf eine Aussendung der Jünger während der Tätigkeit Jesu verstanden werden kann (1 Kor 9,14; vgl. dazu Mt 10,10 = Lk 10,7). Es kann also kein Zweifel bestehen, daß Jesus seine Jünger wenigstens vorübergehend mit der gleichen Aufgabe betraute, die er zu erfüllen hatte: »Er gab ihnen Kraft und Vollmacht gegen alle Dämonen (→Satan) und zur Heilung von Krankheiten, und er bevollmächtigte sie, die Gottesherrschaft zu verkündigen und zu heilen« (Lk 9,1f; →Reich Gottes). Wie Jesus sollten sie ihre Tätigkeit auf die Grenzen →Israels beschrän-

ken (Mt 10, 5f). Den apostolischen Charakter unterstreicht besonders Lk 10, 16: »Wer euch hört, der hört mich, und wer euch verwirft, der verwirft mich. Wer aber mich verwirft, der verwirft den, der mich gesandt hat.« Klarer kann Apostolat nicht umschrieben werden. Der Apostel übernimmt die Aufgabe dessen, der ihn sendet, er hat teil an der Autorität und Würde des Sendenden. Durchgehend wird in diesem Zusammenhang das Verbum ἀποστέλλειν gebraucht. Ohne Zweifel entsprach dem in der Sprache Jesu das שלח. Ob nun Jesus seine Jünger mit einem festgeformten Terminus (שָׁלִיחַ; ἀπόστολος) bezeichnete (Lk 10, 2) oder ob er sie einfach seine Beauftragten (שָׁלוּחַ; ἀπεσταλμένος) nannte, ist wenig bedeutend. Wichtig ist vielmehr, daß Jesus in der Zeit seiner öffentlichen Tätigkeit Menschen mit seiner →Stellvertretung beauftragte und so sein Wirken gleichsam vervielfältigte. War die apostolische Tätigkeit der Jünger damals nur eine vorübergehende, so wurde sie als Geschenk des Auferstandenen zu einer dauernden Aufgabe, zu *dem* →Amt im NT (Mt 28, 18–20).

P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III (1926), 2–4; K. H. Rengstorf, ἀποστέλλειν, ἀπόστολος, in: ThW I (1933), 397–448; H. von Campenhausen, Der urchristliche Apostelbegriff, in: StTh 1 (1948), 96–130; H. Mosbach, Apostolos in the New Testament, in: StTh 3 (1950), 166–200; E. Lohse, Ursprung und Prägung des christlichen Apostolates, in: ThZ 9 (1953), 259–275; J. Dupont, Le nom d'apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus?, in: OrSyr 1 (1956), 266–290. 425–444; E. M. Kredel, Der Apostelbegriff in der neueren Exegese, in: ZKTh 78 (1956), 169–193. 257–305; H. Riesenfeld, Apostel, in: RGG I ([3]1957), 497–499; K. H. Schelkle, Apostel, in: LThK I ([2]1957), 734–736; K. H. Schelkle, Jüngerschaft und Apostelamt. Freiburg 1957; L. Cerfaux, Pour l'histoire du titre Apostolos dans le Nouveau Testament, in: RSR 48 (1960), 76–92; G. Klein, Die zwölf Apostel. Göttingen 1961.

E. M. Kredel

P. Bläser, Zum Problem des urchristlichen Apostolats, in: Unio Christianorum (Festschrift L. Jäger). Paderborn 1962, 92–107; H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen [2]1963; E. Käsemann, Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu 2 Korinther 10–13, in: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, hrsg. v. K. H. Rengstorf. Darmstadt 1964, 475–521; J. Giblet, Die Zwölf: Geschichte und Theologie, in: Vom Christus zur Kirche. Wien 1966, 61–78; W. Dych, Apostel, in: SM I (1967), 285–290; W. Schmauch, Der Apostelbegriff des Paulus, in: W. Schmauch, ... zu achten aufs Wort. Ausgewählte Arbeiten. Göttingen 1967, 26–36.

II. Systematisch

Die →Kirche Jesu Christi bekennt sich (in den Glaubenssymbolen seit dem 4. Jh) als die apostolische. Sie gründet in der Sendung (Apostolat) Jesu, »des Apostels und Hohenpriesters unseres (Glaubens-)Bekenntnisses« (Hebr 3, 1), durch den himmlischen Vater. Der Sohn ist ja in die Welt gesandt (vgl. Jo 17, 18; 20, 21), um die endgültige Sammlung des Gottesvolkes (in der hypostatischen Aneignung einer individuellen Menschennatur seitens eben dieses Gottessohnes; →Inkarnation) in allem grundzulegen und (in seiner geschichtlichen →Verkündigung) zu eröffnen. →Jesus Christus übertrug seine göttliche Sendung zur Bildung des Heilsvolkes der Endzeit an jene aus seinen Jüngern, die um ihrer autoritativen Sendung willen Apostel heißen. »Wie du

mich in die Welt gesandt hast, habe auch ich sie in die Welt gesandt«, läßt Johannes den Herrn im hohenpriesterlichen Gebet (Jo 17, 18) sprechen. »Friede sei euch! Wie mich der Vater gesandt hat, sende auch ich euch!« so gibt der Auferstandene (Jo 20, 21) seine Sendung definitiv an die dazu bestimmten Jünger weiter. Den Bezug der Kirche zu den als Apostel der kirchlichen Urzeit wirkenden Jüngern meinen wir, wenn wir von der *apostolischen Kirche* sprechen. Dabei dürfen wir nicht außer acht lassen, daß diese jüngerschaftliche Apostolizität in der Apostolizität Jesu von Nazareth, des Auferstandenen, des Kyrios, des menschgewordenen Gottessohnes ruht (→Auferstehung Jesu).

Wir handeln zunächst von den *geschichtlichen* Aposteln Jesu Christi, insoweit mit ihnen für eine systematische Betrachtung besondere Probleme, zumal *fundamentaltheologischer* Hinsicht, aufgegeben sind. Daran schließt sich eine Reflexion über die Stellung der Apostel innerhalb der Kirche *(Apostolizität der Kirche)* an.

1. a) Unter *Aposteln* versteht die kirchliche Sprechweise *(sententia communissima)* die Zwölfer-Apostel und →Paulus, vor allem aber die Zwölf. Deren Kollegium, Repräsentanz und Regentschaft der Kleinen Herde des neuen und endgültigen Gottesvolkes (Lk 22, 28–30; vgl. Mt 19, 28), wird bei Mk 3, 13–16a parr. auf einen eigenen Berufungsakt des irdischen Jesus zurückgeführt, »damit sie mit ihm seien und damit er sie sende zum Heroldsdienst« für die anbrechende Gottesherrschaft (Mk 3, 14; →Reich Gottes). Die Synoptiker berichten sogar von einer temporären Mitarbeit der Zwölf an Jesu eigener Heroldstätigkeit (Mk 6, 7–13 parr.). Nach den Synoptikern nahmen die Zwölf am Abendmahl (→Eucharistie I) teil und bekamen den Auftrag, es fürderhin zu Jesu Gedächtnis zu vollziehen (vgl. auch »die Seinen«: Jo 13, 1ff). Nach Jo 20, 23 erhielten sie von dem Auferstandenen die Gewalt, →Sünden nachzulassen und zu behalten; nach Matthäus (18, 18; 16, 19 für Petrus) wird sie ihnen während des irdischen Lebens Jesu verliehen. Sie empfingen zum Schluß der österlichen Erscheinungen (Mt 28, 19–20; Apg 1, 8) den universalen Missionsbefehl (auch Mk 16, 14–18; vgl. Lk 24, 48). Mit Matthias (Apg 1, 26) wird die durch den Abfall des Judas unvollkommen gewordene heilige Zahl, die an die zwölf Patriarchen →Israels erinnert (Apg 7, 8; Lk 1, 32), ergänzt. Paulus, der sich ausdrücklich mit denen, »die vor ihm Apostel waren« (Gal 1, 17), vergleicht (Gal 1, 17–19; 2, 6–10) und sich ihnen gleichstellt, erscheint uns geradezu als die Verkörperung des Christus-Apostolates, weshalb er oft schlechthin nur als *der* Apostel zitiert wird. Er hat für sein Apostolat die nachdrücklichsten Reflexionen hinterlassen. Im ganzen folgen wir in unseren Vorstellungen über den Apostolat jenen Akzentuierungen, die in der Urkirche vor allem durch *Paulus und Lukas* ausgearbeitet wurden (vgl. I). Die nachbiblische Überlieferung will wissen (LThK I [1930], 557), daß die Zwölf in die Welt (in Anwendung der schon Röm 10, 18 verwendeten Stelle Ps 18, 5) zur Missionsarbeit hinauszogen, obwohl nur von →Petrus ein

Weggang »an einen anderen Ort« (Apg 12, 17) berichtet wird (vgl. zudem Apg 12, 1). Die Nachrichten schwanken; die Tendenz geht dahin, jedem Land möglichst einen Zwölfer-Apostel oder einen von deren Schülern zuzuschreiben. Hingegen scheinen aber Apg 8, 1 die Zwölf in Jerusalem zu bleiben bzw. nur in Palästina (Apg 8–11) tätig zu sein, um dann nach Erwähnung bei dem sog. Apostelkonzil Apg 15; 16, 4 aus dem Gesichtskreis der Geschichte zu entschwinden. Spät (bei Rufin von Aquileja, † 410) begegnen wir im Westen – im Zuge der theologischen Ausarbeitung der kirchlichen Apostolizität – der Legende, jeder der Zwölf habe einen der Artikel des seit Ambrosius (Ep. 52, 5) »apostolisch« genannten Glaubensbekenntnisses beigesteuert, während die apokryphen Erzählungen, die sich schon seit dem 2. Jh mit dem Schicksal einzelner Zwölfer-Apostel beschäftigen (LThK I [[2]1957], 747–754), das Auseinandergehen der Apostel wie auch ihr letztes Beisammensein zum Tode Mariens romanhaft ausschmücken.

b) Der Kreis der »Apostel« genannten Persönlichkeiten war in der Urkirche bedeutend weiter als bloß der der Zwölf (vgl. I). Aus diesem weiten Apostelkreis feiert (seit dem frühen Mittelalter) die Kirche noch heute Barnabas (DBS I [1928], 569f), dem Apg 11, 24 großes Lob spendet, der, zum kirchenorganisatorischen Stand der →Propheten und Lehrer gehörig (Apg 13, 1), sowohl für Paulus (Apg 9, 27) wie für die Gemeinde von Antiocheia (Apg 11, 22–26) als Bindeglied zu der »Ekklesia hin, die sich in Jerusalem befindet« (Apg 11, 22), diente, der dann selbst Apostel wurde (Apg 14, 4. 14; vgl. 13, 1–3). Apg 2, 2 warnt vor Aposteln, die sich so »nennen, aber keine (echten) sind«, wie auch schon Paulus nicht von allen »Aposteln« sehr freundlich gesprochen hat (2 Kor 11, 5; 12, 11), wenn er sogar »Falsch-Apostel« (2 Kor 11, 13) erwähnt (vgl. auch 1 Kor 9, 4–6). Die Didache, später selbst Zwölfapostellehre benannt, gibt (11, 3–12) den Gemeinden Verhaltungsmaßregeln gegenüber den von auswärts ankommenden »Aposteln und Propheten«.

c) Die *eigentliche und ursprüngliche Benennung der Zwölfer-Apostel* scheint die der *Zwölf* (ThW II [1935], 325–328) zu sein. Wir haben in ihrer »Wahl« (offenbar aus der Jüngerschaft, wie Mt 10, 1; Mk 3, 13 verstanden haben) eine Gliederung der Jüngerschaft durch Jesus zu sehen. Kephas (→Petrus) wie das Zwölferkollegium (zu beachten ist die häufige Parallele in dem, was Petrus und was den Zwölf zugeschrieben wird – außer der primatialen Stellung des Felsenmannes) haben durch die Begegnung mit dem Auferstandenen (1 Kor 15, 5; Lk 24, 34) und die hierbei erfolgte Sendung (Mt 28, 18–20; Jo 21, 15–18; Apg 1, 8) sachlich den *Inhalt* des Apostolatsinstitutes empfangen. Sie sind auch in der Apostelgeschichte der Mittelpunkt der Einortkirche zu Jerusalem, die in der »Lehre der Apostel« verharrt (Apg 2, 42). Sie treten dort *handelnd* auf (Apg 6; 8, 14–17; 15, 6ff bereits zusammen mit einer neuen Gruppe, den Presbytern). So war die Urkirche nicht eine ekstatisch erregte und undisziplinierte Schar, son-

dern von Anfang an eine irgendwie rechtlich gegliederte und verfaßte Gemeinde, wie es auch die damals üblichen Sitten jüdischer Partikulargemeinschaften als ganz normal erscheinen lassen. Daß die Zwölf ein Kollegium mit einer wortführenden Spitze darstellen, hält sich ebenfalls im Rahmen der damaligen Gegebenheiten (vgl. auch das Siebenerkollegium mit Stephanus an der Spitze, die Presbyter von Jerusalem mit dem Herrenbruder Jakobus). Wenn diese »Zwölf« als »Apostel« bezeichnet werden, werden sie in eine Gruppe mit ganz bestimmten Aufgaben in der Kirche *eingeordnet*. Solcher Gruppen kirchenorganisatorischer Art gab es neben den »Aposteln« eine Reihe, an deren Spitze stets nach den »Aposteln« die »Propheten« auftreten (1 Kor 12, 28–30; Eph 4, 11). Sie alle aber haben »dem Aufbau des Leibes Christi« (Eph 4, 12) zu dienen.
d) Wenn wir nun *genauer* nach dem *Begriff des Apostolatsinstitutes* fragen, so ergibt sich (vgl. I): Apostel sind jene, die eine Sendung, einen Auftrag erhalten haben; und zwar nicht irgendeinen prophetischen oder charismatischen wie etwa der Prophet Agabus (Apg 11, 28), sondern den *Auftrag zur bevollmächtigten →Verkündigung des Evangeliums* (1 Kor 1, 17; Apg 22, 21; vgl. Is 61, 1–2) der in Jesus als dem Kyrios angebrochenen Gottesherrschaft oder zur *Jüngerschaftsbildung* (»Machet alle Völker zu Jüngern«: Mt 28, 19; →Mission). Durch das →Wort dieser Gesendeten glauben die Menschen an Jesus (Jo 17, 20). Dieses autoritative Gesendet-Werden hat zweifellos in der Zeit der österlichen Erscheinungen und sicherlich zunächst im Kreis der Zwölf und insbesondere Kephas gegenüber begonnen. Aber aus dem Wissen, daß dort, wo die Ekklesia ist, auch der Kyrios ist (vgl. Mt 18, 20), konnten an die Stelle der Beauftragung durch den Auferstandenen auch andere Formen treten, wie es das Los inmitten der Ekklesia bei Matthias oder die »Absonderung« des Barnabas und Saulus durch die Gemeinde zu Antiocheia (Apg 13, 1–3) zeigen. Da das Charismatische, der Geist (1 Kor 12, 11), »der Geist Jesu« (Apg 16, 6–7), die tragende Kraft des kirchlichen Lebens war (→Hl. Geist), andererseits die Formen nicht durch ein Gesetzbuch festlagen, vermochten am Ausgang der apostolischen, kirchengründenden Zeit auch »wilde« Apostolatserscheinungen aufzutreten (Apk 2, 2).
Das autoritative Gesendet-Sein, das Paulus, der Gewaltigste aus dem urchristlichen Apostelkreis, für seine Person so stark herausgearbeitet hat, ist allen Aposteln eigen. Hier liegen die Ansätze zu dem Autoritätsbewußtsein des kirchlichen Lehrapostolates (M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik I, Nr. 61–90) bzw. (in heutiger Sprechweise) des kirchlichen Lehramtes *(vivum magisterium ecclesiasticum)*.
Innerhalb des urchristlichen Apostolatsinstitutes besteht die einzigartige Bedeutung der Zwölf darin, daß sie das Bindeglied zwischen dem irdischen Jesus und der sich konstituierenden Kirche sind, die autoritative Sendung *als erste* erhalten haben und der *Prototypus der apostolischen Zeit* sind.

Als später die apostolische Urzeit der Kirche (die »Zeit der Apostel« [O. Cullmann], »die erste Generation« [K. Rahner]) nur noch literarisch, aber nicht mehr aus eigener Anschauung zugänglich war, trat naturgemäß eine Vereinfachung, eine Schematisierung in der Sicht des »fundamentalen« Apostolatsinstitutes ein. Man sprach nur noch von *den* Aposteln, die literarisch zugänglich waren, den Zwölfen und Paulus, wobei oft noch eine weitere Vereinfachung vorgenommen wurde, indem man Paulus zu Petrus an die Spitze setzte und Matthias ausließ (vgl. das *Communicantes* im Meßkanon). Die Abwehr von häretischen Schriften, die Männern der apostolischen Zeit unterschoben wurden, mag die Kanonisierung der Zwölf und des Paulus noch unterstützt haben.

2. In dem →Bekenntnis, daß sie die apostolische ist, will die Kirche jedoch nicht verbürgen, was legendäre Erzählungen, Ps 18,5 auf die Zwölfer-Apostel anwendend, schilderten: daß möglichst viele oder gar jede der wichtigsten Kirchen mehr oder weniger unmittelbar Gründung eines Zwölfer-Apostels (und des Paulus) sind (so schon in Tertullians Schrift über die Prozeßeinrede gegen die Häretiker: De Praescript. Haer. 32); denn selbst die Gründung der Gemeinde von Rom liegt für uns im dunkeln. Die Kirche will vielmehr bekennen, daß sie als Ganzes und in all ihren legitimen Teilen auf *das* zurückgeht und mit jenem in konkret-geschichtlichem Kontakt steht, was die Beauftragten des Auferstandenen, insbesondere deren uranfänglicher Kern, nämlich die Zwölf, begonnen haben.

a) Der Apostolizität wird nicht Genüge getan, wenn lediglich die Botschaft der apostolischen Zeit geglaubt und bekannt wird. Die Kirche hat stets einen konkret-geschichtlichen und damit auch feststellbaren Zusammenhang mit den Beauftragten Christi geltend gemacht. Das kann bei einer autoritativen Botschaft auch kaum anders sein, da eine solche Botschaft nur durch die Legitimation seitens der autoritativen Verkündiger in ihrem Inhalt gesichert werden kann. Die Kirche lebt diesen konkret-geschichtlichen Zusammenhang in der Gegenwart, gleichsam horizontal, durch die Pflege der Kirchenkommunikation, und vertikal, in der Dauer der Zeiten, durch die Sukzession der Apostolatsgewalt, Jüngerschaft zu bilden und zu leiten, material in der apostolischen Weihenachfolge *(successio apostolica)*, formell aber in der apostolischen Weitergabe der kirchlichen Leitungsgewalt (Jurisdiktion; →Kirchenrecht). Wo dieser Zusammenhang *nicht* gegeben ist, das läßt sich leicht sagen: überall dort, wo er willentlich abgerissen wurde. Der Zusammenhang selbst aber weist viele Formen auf und konnte in der Geschichte in mehr oder minder deutlichen Weisen gelebt werden. Der Organismus des fortlebenden Apostolates wird zusammengehalten und apostolisch autorisiert durch den Nachfolger Petri, des »Bestärkers seiner Brüder« (Lk 22,32; vgl. 14b); das Mittelalter sprach gerne vom →Papst als dem *Domnus apostolicus*. Für den, der die wahre Kirche Jesu Christi sucht, kann aus dem vierfachen Kennmal *(nota)*, mit dem die Kirche konstituiert ist und aus den

diversen sich christlich nennenden Religionsgemeinschaften herausgefunden werden kann (Pius IX.; D 1686), nur die (in der Petrus-Nachfolge zusammengefaßte) *Apostolizität* das ausschlaggebende Moment sein (A. Kolping, Notae Ecclesiae, in: LThK VII [[2]1962]).

b) Wenn das kirchliche Lehramt über die Stellung der Apostel spricht, geschah das bislang in jener Schematisierung, die wir als die allgemeine kirchliche Darstellungsform des fundamentalen Apostolatsinstitutes kennenlernten. Die kirchliche Lehrverkündigung will ja nicht geschichtliche Details um des Details willen, sondern will die →Offenbarung Gottes proponieren. Sie handelt über geschichtliche Einzelheiten in jener Weise, wie die Geschichte jeweils natürlicherweise im Bewußtsein der Menschen gegenwärtig ist, falls die Offenbarung nicht selbst über geschichtliche Details ausdrücklich gesprochen hat. Durch die heutige detailliertere Kenntnis der ntl. Zeit stellen sich der Theologie Probleme, die noch der Aufarbeitung harren.

Außer über Petrus wird in den kirchlichen Lehrentscheidungen hinsichtlich besonderer Qualifikationen einzelner Apostel nichts gesagt, nicht einmal über Paulus, abgesehen von den ihnen zugeschriebenen heiligen Schriften. Über das Verhältnis der Zwölfer-Apostel zu Petrus hatte 1351 Klemens VI. von dem Catholicos der Armenier, Mechitar, Zustimmung dazu verlangt, »daß jede Regierungsgewalt, die in bestimmten Ländern und Provinzen und in den verschiedenen Teilen des Erdkreises speziell und partikulär J. Thaddäus (LThK I [1930], 663) und die übrigen Apostel hatten, der uneingeschränkt vollen Autorität und Gewalt unterworfen ist, die der hl. Petrus von dem Herrn Jesus Christus selbst über jedwede Christgläubigen in allen Teilen der Erde empfangen, und daß kein Apostel oder sonst jemand über alle Christen die uneingeschränkt volle Gewalt empfangen hat als allein Petrus«.

Die Theologen sprechen im Blick auf die einzigartige Bedeutung der Zwölfer-Apostel (und Paulus) auch von Prärogativen, Amtsvorzügen, die die Apostel vor ihren Nachfolgern im Amt, insbesondere den →Bischöfen, voraushaben. Man erwähnt eine besondere Wundergabe (vgl. Mk 16,17; 2 Kor 12,12) und persönliche Heiligkeit (vgl. 1 Kor 4,4), vor allem aber die universelle Jurisdiktion (Mt 28,19; Jo 20,21), die nicht wie die der Bischöfe an ein bestimmtes Territorium gebunden ist, aber (Klemens VI.) wie die der Bischöfe dem petrinischen Primat unterworfen bleibt, und persönliche Unfehlbarkeit, die sich sachlich aus der Aufgabe ergibt, Erstboten des →Glaubens zu sein, die aber auch durch diese Aufgabe begrenzt ist (vgl. M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik I, Nr. 133–137).

Das kirchliche Lehramt hatte besonders in der *Sakramentenlehre* Gelegenheit, von den Aposteln zu handeln. Bei der →*Firmung* verweist 1204 Innozenz III. (D 419) als Begründung für die bischöfliche Spendung darauf, daß man bloß von den Aposteln (Apg 8,14ff) lese, sie hätten durch Auflegung der Hand den Hl. Geist verliehen. Später wollte die *Confessio Augustana* gerade aus Apg 8,14ff herauslesen,

die Apostel – nicht Christus – haben die Firmung eingesetzt, weshalb sie in ihr »nicht ein wahres und eigentliches →Sakrament« sehen wollte. Ohne den Anteil der Apostel an der Einsetzung der Firmung zu berühren, wies das Tridentinum die Leugnung des Sakramentscharakters der Firmung zurück (D 871). Vom hl. *Meßopfer* (→Eucharistie) und dem *Amtspriestertum* (→Priestertum) lehrt dasselbe Konzil (D 938), Christus habe seinen Leib und sein Blut unter Brots- und Weinsgestalt den Aposteln, »die er damals zu Priestern des Neuen Bundes bestellte, übergeben« und »ihnen und ihren Nachfolgern im Priestertum« die Darbringung des Opfers in den Worten Lk 22, 19 (1 Kor 11, 24) befohlen. So hat also »Christus die Apostel zu Priestern bestellt oder geweiht und angeordnet, daß sie selbst und die anderen Priester seinen Leib und sein Blut opferten« (D 949). Die Einsetzung des →*Bußsakramentes* sieht dieses Konzil (D 894) »damals vor allem« geschehen, als der Auferstandene seine Apostel anhauchte und ihnen den Hl. Geist verlieh, wie es Jo 20, 22f berichtet. »Daß durch diese hervorstechende Handlung und durch diese klaren Worte den Aposteln und ihren rechtmäßigen Nachfolgern« die Vollmacht, Sünden nachzulassen oder zu behalten, verliehen wurde, dafür beruft sich das Konzil auf »die übereinstimmende Ansicht aller Väter« und die Abweisung entgegenstehender Irrtümer (→Häresie) durch die Kirche. In der gleichen Sitzung (D 908) entschied sich das Konzil bezüglich der *Letzten Ölung* (→Krankensalbung) für die Einsetzung durch Jesus Christus und nicht erst durch die Apostel, wie im Mittelalter manche Theologen annahmen und die *Confessio Augustana* mit der gleichen Konsequenz wie bei der Firmung behauptet hatte. Das Tridentinum findet die Einsetzung angedeutet Mk 6, 13. Durch den »Apostel Jakobus, den Bruder des Herrn«, sei sie »den Gläubigen empfohlen und verkündet worden«. Der dogmatische Kern dieser in den zeitgenössischen Vorstellungen über die apostolische Zeit auftretenden Definition ist zweifellos die Wahrung der Letzten Ölung als Sakrament Christi und Werk Gottes.

Endlich sagt das Tridentinum (D 783), daß *der Kirche die göttliche Offenbarung ganz und ausschließlich durch die Vermittlung der Apostel überkommen ist*. Die Apostel haben die göttliche Offenbarung der Kirche überliefert *(divino-apostolica traditio)*. Die Frohbotschaft, die Jesus Christus zuerst mit eigenem Munde verkündet hat, ließ er durch seine Apostel »dann als Quelle aller heilbringenden Wahrheit und sittlichen Ordnung jeglicher Kreatur predigen. Die Kirchenversammlung weiß, daß diese Wahrheit und Ordnung enthalten ist in den geschriebenen Büchern und den ungeschriebenen Überlieferungen, die die Apostel aus Christi Mund empfangen haben oder die von den Aposteln selbst auf Eingebung des Hl. Geistes gleichsam von Hand zu Hand weitergegeben wurden und so bis auf uns gekommen sind«. Von den ungeschriebenen Überlieferungen, d. h. den nicht in den heiligen Schriften (D 783) aufgezeichneten Lehren (→Tradition), wird gesagt, daß die Apostel sie nicht bloß aus dem Munde Christi empfan-

gen zu haben brauchen, aus dem Munde des irdischen und des auferstandenen, sondern sie können ihnen auch durch die Eingebung des Hl. Geistes zugekommen sein, also Inhalte, die entweder über das von Jesus Christus Gesagte hinausgehen oder vielmehr die das von ihm Berührte genauer ausführen. Auch das Vaticanum (D 1836) rechnet damit, daß die Offenbarung »durch die Apostel übermittelt wurde«.

An der Formulierung des Tridentinum ist bedeutsam, daß das Konzil bei den Aposteln noch mit Offenbarungen rechnet, die gegenüber dem, was die Apostel aus Christi Mund gehört haben, eine Bereicherung darstellen, ohne daß das Konzil freilich den Inhalt näher angibt. Es lehrt diese Bereicherung ausdrücklich nur für jenen Komplex, der in den ungeschriebenen Überlieferungen enthalten ist. Wie wir uns solches Offenbaren zu denken haben, dafür ist vielleicht Apg 10, 9–16 (das Gesicht des Petrus im Zusammenhang mit dem Heiden Cornelius) ein Beleg. Freilich ist nicht einzusehen, warum solche weiterführenden oder genauer erklärenden Offenbarungen nur das umschließen sollten, was in den ungeschriebenen Überlieferungen enthalten ist. Hier haben wir uns jener offenkundigen theologischen Weiterentwicklungen zu erinnern, die man gern etwas unbestimmt als »Gemeindetheologie« bezeichnet.

Als Folgerung aus der These von der göttlich-apostolischen Überlieferung ergibt sich die theologisch sichere Lehre *(theologice certum)*, daß die öffentlich verpflichtende Offenbarung »mit dem Tode des letzten Apostels«, wie man bislang formulierte, abgeschlossen ist. Pius X. verwarf 1907 im Dekret Lamentabili 21 (D 2021) die Behauptung, die Offenbarung, die den Gegenstand des katholischen Glaubens bildet, sei mit den Aposteln nicht vollendet. Unter dem »Tod des letzten Apostels« darf man nicht das (uns unbekannte) Kalenderdatum verstehen, sondern die »erste Generation der Kirche, die Zeit ihrer Konstituierung im Unterschied von ihrer Fortdauer als ein für allemal konstituierter« (K. Rahner, Über die Schriftinspiration. Freiburg 1958, 76). Wir nannten sie die Zeit der Apostel im weiten Sinne, in der und für die die Zwölfer-Apostel das Bindeglied zu Jesus hin darstellen und damit für die endgültige Offenbarungsüberlieferung grundlegend und prototypisch sind.

M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik I, Freiburg 1873 ([3]1959 hrsg. von M. Grabmann); A. Medebielle, Apostolat, in: DBS I (1928), 533–588; A. Michel, Ordre, in: DThC XI (1932), 1183–1225; K. H. Rengstorf, ἀπόστολος, in: ThW I (1933), 406–448; Episcopus. Festschrift für Kardinal von Faulhaber. Regensburg 1949; A. Wikenhauser, Apostel, in: RAC I (1950), 553–555; F. Klostermann, Apostolat, in: LThK I ([2]1957), 755 bis 757; H. Riesenfeld, Apostel, in: RGG I ([3]1957), 497–499; H. Riesenfeld, Apostolat, in: RGG I ([3]1957), 508–509; K. H. Schelkle – H. Bacht, Apostel (Apostelamt), in: LThK I ([2]1957), 734–738 (Lit.); W. Bartz, Die lehrende Kirche. Trier 1959; G. Klein, Die zwölf Apostel. Göttingen 1961.

A. Kolping

W. Schmithals, Das kirchliche Apostelamt. Eine historische Untersuchung. Göttingen 1961; J. Colson, Der apostolische Dienst in der frühchristlichen Literatur. Apostel und Bischöfe –

»Heiligmacher der Völker«, in: Y. CONGAR, Das Bischofsamt und die Weltkirche. Stuttgart 1964, 147–183; H. KÜNG, Die Kirche. Freiburg 1967; G. HASENHÜTTL, Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche. Freiburg 1969.

ARBEIT

1. Das Wort Arbeit in einem Handbuch theologischer Grundbegriffe ist offenbar eine Neuheit. Und zwar eine außerordentlich bezeichnende Neuheit, sowohl im Hinblick auf das christliche Bewußtsein wie auch im Hinblick auf die theologische Reflexion. Denn daß man dieses Wort hier antrifft, ist nicht die Wirkung einer Konzession an vorübergehende Aktualität; es geschieht nicht aus bloßer Apologetik. Vielmehr werden damit die Fortschritte neu gewonnener Einsicht in die Stellung des Menschen in Schöpfung und Geschichte hineingenommen in das traditionelle Gefüge der christlichen →Theologie.
Dieser Fortschritt der Anthropologie wurde, das ist Tatsache, geprägt von der durch die Technik herbeigeführten Umgestaltung der Arbeit, ein Vorgang, der nicht nur das äußere Verhalten des arbeitenden Menschen, sondern die Erfahrung seines In-der-Welt-Seins wandelte. Wenn diese Ursprungsbestimmung zutrifft, dann ergibt sich, daß die Theologie der Arbeit sich heute in der Tat nicht *direkt* von einer Meditation der Hl. Schrift oder von einer theologischen Ausarbeitung des Offenbarungsgutes her entfaltet, sondern ihre Antriebe aus der Schockwirkung erhält, wie sie das Erlebnis einer irdischen Realität ausgelöst hat: das Erlebnis einer industriellen Zivilisation. Dies hat zur Folge, daß der Mensch den Plan Gottes mit seinem Werk, die »göttliche Weltleitung« *(gubernatio divina)*, wie die Sprache des abendländischen Mittelalters sagte, und zugleich seine eigene Rolle darin besser versteht. Man beachte übrigens, daß die Anthropologie in den großen Summen des Mittelalters ihren Platz innerhalb des Traktates von der Schöpfung hat, eine Anordnung, an der die Traktate der Neuzeit nicht festgehalten haben (→Mensch).
Man darf freilich unter dem Andringen der Umwälzungen des technischen Zeitalters nicht die menschliche und religiöse Bedeutung der Arbeit verkennen, wie sie schon in früheren Jahrhunderten sichtbar wird: Ein artikuliertes Verstehen der Seinslage des Menschen und der Welt ist – vor dem Aufschwung der Technik – bereits im primitiven Handwerkswesen mitgegeben. Auf dieser elementaren Ebene, die den Grund für alles Weitere bildet, bewegen sich die Begriffsprägungen der Hl. Schrift und der Kirchenväter, der Zeitgenossen dieser Urgestalt des Arbeitsprozesses. Und diese Begriffsprägungen sind im Kern ausschlaggebend als zugleich summarischer und wirksam-gültiger *locus theologicus*.
Genauso steht es auch mit den Begriffsprägungen, wie sie uns, in Entsprechung zur je verschiedenen Kultur, die menschlichen *Sprachen* darbieten. Es sind gewiß ungenaue Begriffsprägungen, hervorgegangen aus wandelbaren Zeitverhältnissen, aber in ihnen steckt eine Fülle

von Erfahrung. Hier einige Beispiele von vielen! Im Hochdeutschen, im Altsächsischen wird das Wort Arbeit gleichbedeutend gebraucht mit *Mühsal*, *Not*, *Beschwerde*, so daß es selbst die Vorstellung von zwanghafter Notwendigkeit enthält, von etwas, das Nötigung, Leiden, Erschöpfung und Ermüdung schafft. Scharfsinnig hat man beobachtet, daß das französische Wort *travail* sich von dem vulgärlateinischen Wort *tripalus* herleitet, das eine aus drei Pfählen bestehende Vorrichtung bezeichnet, an der man Pferde festband, die sich schwer beschlagen ließen; *tripalare* bedeutet foltern. *Travailleur* nannte man im Mittelalter den Scharfrichter. Heute noch sagt man von einer Frau in den Geburtswehen: sie ist *en travail*. Genauso das ziemlich gleichbedeutende *labeur*, das von *laborare* herkommt. *Labor* ist in der karolingischen Epoche diejenige Arbeit, durch die etwas Neues hergestellt wird. *Laboratores* sind die Spezialarbeiter, die im Gegensatz zu den Taglöhnern mit ihren Werkzeugen ausgerüstet sind. Und innerhalb der Dreiteilung der Gesellschaft stellen die *laboratores* noch eine Klasse mit einer besonderen Würde dar, unterhalb der *oratores* und der *bellatores*. Im Zuge der gesellschaftlichen Entwicklung jedoch bezeichnet *laboratores* später mit einem abschätzigen Unterton alle diejenigen, die sich abmühen. *Labor, proprie tribulatio; laborare, proprie paenitere*, bemerkt Alanus von Lille († 1202) in seinem lexikonartigen »Liber in distinctionibus dictionum theologalium« (PL 210, 825 C–D). Nach dem Triumph der Techniker in den Kommunen kann dagegen im 13. Jh die Guyot-Bibel sagen: »Ingenieure sind mehr als Ritter.« In der Indianersprache des im 16. Jh kolonisierten Amerika hat das Wort für *arbeiten* dieselbe Wurzel wie das Wort für *sterben*. Eine ganz andere Begriffsprägung: In dem vietnamesischen Begriff *sré* kommen Handwerk, Kunst und Religion als eine einzige Wirklichkeit zum Ausdruck; die Arbeit, das Schöne und das Heilige vereinen sich. Diese Untersuchung könnte man fruchtbar noch auf andere Begriffe ausdehnen wie etwa *Werkzeug (Instrument)*, *Mechanik*, *Technik*. Hinter der Unterscheidung der »Künste« in »mechanische« und »freie«, aus der römischen Antike auf die lateinischen Enzyklopädisten des Mittelalters überkommen, steht eine ganze Philosophie, die zu verarbeiten man nicht versäumt und die die Theologen sich zu eigen machen. Es ist auch bezeichnend, daß im Wortschatz der nicht-industrialisierten Völker das gleiche Wort gebraucht wird zur Bezeichnung der Berufswelt des Handwerkers, des Künstlers und des Industriellen – so etwa im modernen Arabisch das Wort *fann* –: eine lehrreiche Vieldeutigkeit!

Auf diesem Elementarfeld, das aber schon eine Fülle von Wortbedeutungen aufweist, muß man auch die beiden Worte ansiedeln und verstehen, die in der biblischen Sprache für Arbeit gebraucht werden, nämlich: מְלָאכָה, das im Zusammenhang mit dem Schöpfungswerk verwendet wird, um Gottes Gegenwärtigsein in der Geschichte, die Fortführung seines Planes, dessen Verwirklichung am Schöpfungsmorgen begann, zum Ausdruck zu bringen, und עֲבֹדָה, was Knechts-

dienst, Sklavenarbeit besagt, eingeschlossen den Knechtsdienst für Nabuchodonosor. Die Überschneidung dieser beiden Schichten, ihr Ineinandergreifen in einem Schauspiel voller Paradoxien, das ist das Gestaltgesetz der Geschichte: sie ist frei und determiniert, sie ist befreiende Gerechtigkeit und unversöhnliches Geschick. So erfassen die →Propheten die Doppelbewandtnis der Arbeit: Sie ist Dienst, in dem der Mensch seine Würde verwirklicht, und sie ist Flugsand, in dem er versinkt. Diese Doppelbedeutung der Arbeit findet sich wieder im Griechischen, wo man unterscheidet zwischen *Arbeit* (mühselig, eine Fessel, κοπιάω) und *Werk* (erfüllend, beglückend, ein Weg zur Vollendung, ἐργάζομαι).

2. Hier ist nun der Ort, die Aussagen des AT und des NT zusammenzustellen, um damit eine *christliche Lehre* von der Arbeit grundzulegen. Die christliche Lehre von der Arbeit gewinnt heute, in der industriellen Zivilisation, eine Leuchtkraft und eine Tragweite, von der die Propheten und Evangelisten gewiß nichts ahnten; aber sie findet doch bei ihnen ihre Wurzeln, oder besser noch: den weit ausgreifenden Kontext einer konkreten Schau des Weltplanes Gottes, innerhalb dessen die Arbeit eine theologische Bewandtnis annimmt. Man greife zu den speziellen Monographien und verfolge chronologisch die Etappen in der Entwicklung der Ereignisse und der Ideen, die beide eng miteinander verknüpft sind, wie sich das etwa zeigt beim Übergang vom Nomadentum zum Bau fester Städte oder in der Gesetzgebung über die Behandlung der Sklaven. Nach Inhalt und geistiger Haltung ist die Konzeption von der Arbeit eine andere in den Beschreibungen der großen Bauunternehmungen der Könige, eine andere in den beschwörenden Reden der Propheten zugunsten der Armen und Unterdrückten, eine andere in den Aphorismen und Sprüchen der Weisheitsbücher. Es ist unmöglich, diese äußerst disparaten Elemente zu einem systematischen Lehrgebäude zu vereinen. Wegen ihrer späteren häufigen Verwendung beachte man die Aussagen des Buches der Sprüche oder des Buches Sirach (hier vor allem 38,24–34): Wir haben hier eine ziemlich kurzatmige Philosophie, hervorgegangen aus praktischer Lebensweisheit, getragen von einem irdischen Ideal der Vorsorge, maßvoller Lebensfreude, eines bescheidenen und ein wenig aufgeklärten Strebens nach Unabhängigkeit, ohne jeden Rückgriff auf das schöpferische Tätigsein Gottes, ohne jeden Lobpreis der »Arbeit Gottes«. Aus diesen Texten versorgt sich später jener Moralismus mit Schriftbelegen, auf den sich mehrere Jahrhunderte lang die theologische und spirituelle Reflexion über die Arbeit beschränkt hat.

Mehr als diese an ein empirisches Nützlichkeitsdenken gebundenen analytischen Elemente sind es die großen Perspektiven des von Gott gewollten, in Natur und Geschichte verwirklichten Schöpfungswerkes, in denen man die Motive für eine Theologie der Arbeit finden kann (→Schöpfung). Hier kann man den Gegensatz zu den Kulturen der heidnischen Antike beobachten. Gott selbst »arbeitet«, indem er sein Werk verwirklicht. Das erste Kapitel der *Genesis* wurde und

bleibt der in ein symbolisches Epos eingelagerte mythische Nährboden einer jeden Theologie der Arbeit. Von dieser Weltschöpfung her wirkt Gottes souveräne und freie Schöpfermacht in das Verhalten der Völker und Individuen hinein. Die vielfache anthropomorphistische Ausdrucksweise macht uns das Zusammengehen dieser Allmacht mit des Menschen kreatürlicher →Freiheit klar, die der Schöpfer im Mittelpunkt des sichtbaren Alls seinem Tun verband. Gott pflanzt seinen Weinberg, er bringt als Winzer seine Ernte ein, er ist wie ein tatkräftiger Arbeiter, er wird müde, er erleidet Fehlschläge, er ist wie eine Frau in der Mühsal der Geburt. Die Arbeit, die ein spontanes, freudvolles Tätigwerden sein sollte, ist in Wirklichkeit hart, schmerzvoll und trägt den Charakter einer Strafe. Die Natur gehorcht dem Menschen nicht, die ursprüngliche gegenseitige Bezogenheit ist gelöst. Die spätere Theologie der →Erbschuld lebt von dieser Feststellung.
Alle diese Elemente gehen als Untergrund in das NT ein, aber hier unter einer ausgeprägten eschatologischen Perspektive. Die Abwertung der irdischen Sorgen findet nur dann ihre rechte Ausgewogenheit, wenn die Losschälung von der Welt in der Übernahme der Armut und des Leidens einerseits als ein Mittel des Freiwerdens behandelt wird und andererseits als Ermöglichung einer →Liebe zum Bruder, deren den Aufbau der →Welt wirksam beeinflussende Taten beim Jüngsten →Gericht offenbar werden, wenn Christus wiederkommt in eine vollendete Gemeinschaft der Menschen. Die Geschichte der Exegese zeigt, wie im Laufe der Jahrhunderte die Christen – in der Volkspredigt wie in der theologisch-spirituellen Erarbeitung – bald in die eine, bald in die andere Richtung neigten und nicht immer in positiver Weise die Doppelwertigkeit der Arbeit bewältigten, wie sie sich aus dem Urteil des Evangeliums über die Welt und über die Geschichte ergibt. Unter diesem Gesichtspunkt sind sehr lehrreich die Interpretation und die Wertschätzung der Verse Gn 1,27–30, die von der Herrschaft des Menschen über die Natur handeln, und ferner die Kommentare zu der Perikope Röm 8,18–22 über das Harren der Schöpfung auf die Herrlichkeit der Kinder Gottes.
3. Die Exegese dieser Verse bei den *Kirchenvätern* bildet eines der bedeutsamsten Kriterien für ihre Konzeption vom Menschen und seiner Bezogenheit auf die Natur. Während die griechischen Kirchenväter, Johannes Chrysostomus, Gregor von Nyssa und Maximus in der genannten Perikope des Römerbriefes das Wort *Schöpfung* als gesamtes Universum erklären, den physischen Kosmos miteinbegriffen, engen Augustinus und in seiner Nachfolge die gesamte lateinische Tradition den Sinn des Wortes auf die *menschliche* Kreatur ein: Um sie allein gehe es bei diesem Harren auf die Befreiung, das All dagegen sei nur eine vorläufige Wohnstätte und habe keinen Anteil an der Heilsordnung. Dieser →Augustinismus wurde zum Nährboden einer abwertenden und häufig geringschätzigen Sicht der irdischen Aufgaben und der Organisation des Kosmos. Ganze Zonen des abendländischen Christentums – auch außerhalb des Calvinismus und des Jansenis-

mus! – sind der Belastung durch diesen »Spiritualismus« erlegen, demzufolge die Arbeit nur Wert gewinnt durch subjektive gute Absichten, die sie beseelen, und insbesondere durch die Annahme des Leidens als Buße. Der Aufbau des Gemeinwesens, der Fortschritt der Welt, werden in der Heilsordnung fürder nicht mehr in Betracht gezogen, dafür betont man die Verfallenheit der Menschheit an das Altern. Die griechischen Lehrer dagegen machen sich die Spekulation der alten Philosophen über den Menschen als Mikrokosmos zu eigen, beschäftigen sich mit der dialektischen Größe des Menschen, der selbst da noch in die Natur hineingebunden bleibt, wo er sie übersteigt und ihr Demiurg wird. Während Augustinus das Ebenbild Gottes in der inneren Struktur der Seele erblickt, erkennen es die Griechen mit Vorzug in der →Teilhabe des Menschen am Handeln Gottes in der Welt.
In ihrer weiteren Geschichte ist das christliche Nachdenken über die Arbeit zugleich bestimmt von den Problemen der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung und von dem Rückgriff auf die philosophische Analyse der Alten. Es kam zunächst zu einer Rehabilitierung der Handarbeit durch das →Mönchtum, aber auch, im Gefolge des monastischen Ideals eines in der Muße der Kontemplation schon auf Erden geführten himmlischen Lebens, zu einer gewissen Abwertung der irdischen Aufgaben im augustinischen Sinne. Mit Beginn des 12. Jh forderte der Aufschwung der Technik in den Zünften und den Kommunen dazu auf, über den Aufbau des irdischen Gemeinwesens nachzudenken und über die neuen menschlichen Bezogenheiten, die ein solches Unternehmen schafft. Gleichzeitig übernehmen die Theologen die griechische Theorie vom Mikrokosmos, durch die man die Stellung des Menschen in der Welt und seinen Bezug zu ihr umschreibt. Darüber hinaus ziehen sie Vorteil aus den Analysen der Gezweiung *ars et natura* oder der Grundweisen des menschlichen Tätigseins: θεωρία, πρᾶξις, τέχνη. Endlich bauen sie eine Anthropologie auf, die, auf aristotelischen Wegen sich bewegend, der Materie einen wesentlichen Platz einräumt. Später warfen Renaissance auf der einen und Reformation auf der anderen Seite ihrerseits vielfältige Probleme auf – z. B. das des Verhältnisses zwischen →Natur und →Gnade –, die den Anstoß zu einem neuen Nachdenken über die Bedeutung der Arbeit gaben.
Die klassische Theologie jedoch, sei sie katholisch oder protestantisch, jansenistisch oder deistisch, wurde damals von dem cartesianischen Dualismus beherrscht, dessen Idealismus schließlich auf eine rein mechanistische Deutung der Materie, selbst beim Menschen, hinauslief. Der industrielle Aufschwung des 19. Jh sollte dann nicht nur auf die wirtschaftlichen Institutionen, sondern ebenso auf die theoretischen Ansichten über den Menschen und die Natur revolutionäre Auswirkungen haben. Es genügt, an Marx zu erinnern und an die entscheidenden Ansätze seines Denkens. Die Christen freilich wurden sich der neuen Problemstellung nicht bewußt.
4. So summarisch diese Darstellung der großen Linien einer Ge-

schichte des Begriffes Arbeit auch sein mag, wir können daraus doch ableiten, daß eine *Theologie der Arbeit* sich ganz und gar inspirieren lassen muß vom Licht des göttlichen Planes mit der Welt und mit dem Menschen; zugleich muß sie achthaben auf die Entwicklung der faktischen Verhältnisse, der gesellschaftlichen Situation, der Zivilisationen und ihrer kollektiven Techniken. Es gibt keine abstrakte Theologie der Arbeit, deren Anwendungen zu beachten genug wäre. Von Anfang an verlangt die entfaltete Einsicht in die Seinslage des Menschen und in die in Entwicklung befindliche Welt die Anerkennung dieses Grundsatzes. Man ahnt von daher schon, daß die Bemühungen des Theologen dort werden ansetzen müssen, wo die beiden Mysterien der Schöpfung und der erlösungsmächtigen Menschwerdung sich durchdringen. Die Theologen der Neuzeit sind der Vorstellung eines Gegensatzes zwischen Natur und Gnade erlegen. Sie haben sich damit des Mittels begeben, die integrale Rolle der Arbeit in der göttlichen Heilsordnung zu begreifen, und vermochten ihr nur noch einen subjektiven und moralischen Wert zu verleihen, der dem, was sie hervorbringt, äußerlich bleibt. Man muß jedoch gerade im Gegenteil diesen Wert bestimmen im Zuge eines entfalteten Verständnisses der in der Zeit ablaufenden Geschichte, deren Gestalter der Mensch ist, und innerhalb ihres Zusammenhanges mit der Königsherrschaft Gottes, deren eschatologische Bestimmung ihre innere Gegenwärtigkeit in der →Zeit nicht vermindert (→Reich Gottes; →Inkarnation; →Erlösung).

a) Entsprechend dem neuen Lebensgefühl, das jeder technische Fortschritt hervorruft, aber auch entsprechend den Grundsätzen, die bereits die griechischen Kirchenväter und die mittelalterlichen *magistri* ausgesprochen haben, ist die erste Gegebenheit, die wir festhalten müssen, der *dynamische Bezug* zwischen Mensch und Natur; damit wird eine statische Nebenordnung eines absoluten Subjektes und eines unbeweglichen, sich indifferent verhaltenden Universums abgelehnt. Weil der Mensch eine »Natur« in der Natur ist, kann man weder seine Wesensvollendung noch sein Sein unabhängig von dieser Natur bestimmen, mag er auch über sie gebieten. Bei der Begegnung von Mensch und Natur aber ist gerade die Arbeit der eigentümliche Akt, die ursprüngliche Daseinsbedingung des Menschen als eines »fleischgewordenen« Wesens. Andererseits kann man auch nicht den Menschen insgesamt durch die Arbeit definieren, weil er in dieser Arbeit der Natur seinen eigenen Plan aufprägt und somit die Natur beherrscht. Die Arbeit ist eine »Äußerung des Geistes« (Proudhon). Während das Tier eins wird mit der Natur und sich nicht über sie befragen kann, kann der Mensch Abstand von der Natur nehmen, nicht nur in seinem Denken, sondern in seinem Tätigsein selbst. Wenn er auch ihren Gesetzen unterliegt, so beurteilt er sie doch, und eben darin ist er selbstherrlich und frei. Seine Wesensvollendung besteht darin, diese herrscherliche Autonomie zum Vollmaß zu führen; sie besteht darin, selbst ein anderes Wesen zu werden als das, was er als Naturwesen ist. Dank dieser Fähigkeit bringt der Mensch in der Natur

eine Welt hervor, der er *seinen* Stempel aufprägt und nicht mehr den der einfachen Naturkräfte. Indem er sich seines Werkes bewußt wird, wird er sich seiner selbst bewußt. »Das Tier produziert nur unter der Herrschaft des unmittelbaren physischen Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vom physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von ihm. Das Tier formiert nur nach dem Maß und dem Bedürfnis der *species*, der es angehört, während der Mensch nach dem Maß jeder *species* zu produzieren versteht und überall das inhärente Maß des Gegenstandes anzulegen weiß; der Mensch formiert daher auch nach den Gesetzen der Schönheit« (K. Marx, Die entfremdete Arbeit, in: Oekonomisch-philosophische Manuskripte 1844, MEGA, 1. Abt., III, 88). In dieser Bezugsetzung des freien Schaffens vollendet sich der Mensch, kultiviert er sich. Eine »Kultur der Arbeit« baut sich auf der Seinslage des Menschen selbst auf. Die Arbeit ist nicht nur ein einfaches technisches Mittel. Sie ist ein menschlicher Wert. Es gibt einen *Humanismus* der Arbeit.

Die Arbeit ist somit die Vervollkommnung dessen, der arbeitet. Aber sie ist auch – nicht weniger tiefgreifend, und zwar in der objektiven Realität der Welt, die sie aufbaut – eine Umgestaltung der Dinge, *perfectio operis*. Diese wesenhafte Dualität hat eine Theologie aus dem Auge verloren, die ganz beschäftigt war mit der *perfectio operantis* und unbewußt den objektiven Gehalt der Arbeit neutralisierte. Im neuen Zeitalter der Technik, in das wir eintreten, wird diese Objektivierung der Arbeit intensiver und offenkundiger, seitdem die Maschine das Handwerkszeug ersetzt und eine Produktionsweise herbeiführt, die mehr und mehr unabhängig wird von der Tätigkeit, den Absichten, den persönlichen Plänen des Arbeitenden.

Diese doppeltgerichtete Fähigkeit des Menschen gründet in der τέχνη, in jenem Vermögen, durch das er gemäß seinem Wesen tätig werden kann. Weil der Mensch aus Stoff und Geist zusammengesetzt ist – und zwar kraft einer einzigen Wesensform –, hat er definitionsgemäß einen Bezug zur Welt. Jede Mißachtung dieser Einheit des Menschen als eines Leib-Seele-Wesens entnervt von vornherein die Theologie der Arbeit. Es gilt daher, die von Descartes aufgestellten idealistischen Kategorien zu verlassen, zurückzukehren zum Realismus des Aristoteles und, in der christlichen Theologie, zur Anthropologie des hl. Thomas von Aquin, die für viele des Materialismus verdächtig ist, und das schon zu seinen Lebzeiten (→Scholastik).

Diese τέχνη in ihrer menschlichen Dichte ist nicht nur eine Fabrikationsart, eine Produktionsweise, eine Fertigkeit der Nutzanwendung, sondern ein Zugang zu Erkenntnis, eine Weise von Wahrheit, eine »Entbergung« (Heidegger), die sich in der Umformung der Energien der Natur vollzieht. Sie ist in eminenter Weise wertgetragen; die Arbeit bekommt durch sie das Gepräge des Humanismus. Jeder wahre Humanismus begreift Arbeit an der Natur in sich. Durch τέχνη bringt der Mensch die Natur unter die Leitung der Vernunft: Technik ist Rationalisierung. Im ἔργον sind Gegenwart in der Welt und Er-

kenntnis des Seienden an eine ἐνέργεια gebunden. Die Rationalisierung, deren Herrschaftsbereich, wie wir sehen, sich durch den technischen Fortschritt erweitert und deren Intensität sich verstärkt, ist die eigentümliche Wirkung einer Fortentwicklung des Menschen und einer Kultivierung der Arbeit. Die Gefahr, in die der Mensch sich dabei begibt, ist nur die Rückseite seiner Größe.

Diese Technik und diese Rationalisierung schließen Vergesellschaftung ein. In der Tat bringt die Arbeit als Bezugsetzung zwischen Mensch und Natur auch einen Bezug zwischen Mensch und Mensch hervor: Der Mensch objektiviert sich in einem Produkt, das Wert und Bedeutung für einen anderen Menschen hat und in dem der andere Mensch den arbeitenden Menschen wiedererkennt. Die Gesellschaft, eine Gestalt der Gesellschaft, entsteht hier. Sie baut sich auf um ein wirkliches Werk und ein gemeinsames Gut. Die Vergesellschaftung ist nicht eine mehr oder weniger ärgerliche Zufallserscheinung beim Übergang vom Handwerkswesen zur industriellen Zivilisation. Sie ist die normale, kennzeichnende, vermenschlichende Auswirkung der Arbeit. Im Grenzfall wird die Gesellschaft, und nicht mehr der einzelne Mensch, zum Subjekt der Arbeit. Man muß freilich auch beachten, daß die Beziehung der arbeitenden Menschen untereinander nur einen Ausschnitt ihres Personseins (→Person) berührt.

Nun sind wir in der Lage, die Ansatzpunkte sichtbar zu machen, von denen aus die Arbeit in das Gefüge der göttlichen *Heilsordnung* eingeht – genau wie so vieles, was offen ist für die Gnade –, und zwar in ihrer objektiven Realität, nicht nur kraft der hinzugefügten guten Absichten, die ihrem Inhalt äußerlich bleiben. Das gilt zunächst im Hinblick auf Gott als Schöpfer. Gott hat nicht einfach ein fertiges Universum geschaffen, über das dann der Mensch gesetzt worden wäre wie ein engelhafter Geist über einen ihm fremden Stoff oder wie ein fremder Beobachter in ein Land, das ihn Zug um Zug verlockt und herabzieht. Gott hat den Menschen dazu berufen, sein Mitarbeiter zu sein bei der fortschreitenden Organisation eines Universums, dessen Demiurg und dessen Bewußtseinsträger er auf diese Weise sein sollte, er, als *Ebenbild Gottes*. Er ist gerade und erstlich das Ebenbild Gottes darin, daß er, seinem Schöpfer zugesellt, eben dadurch Herr und Baumeister der Natur ist.

Diese liebende Herablassung des Schöpfergottes reicht wirkmächtig bis in die äußersten Erstreckungen des →Seins hinab, bis dahin, wo dieses den Tiefpunkt seiner Dichte erreicht, bis in das hinein, was wir Materie nennen. Noch die Materie ist Teilhabe am Sein Gottes, das auf diese Weise weiterfließt durch die ontologische Stufenleiter der Seienden hindurch. Und der Mensch ist gerade deshalb Materie *und* Geist, stoffhafter Geist, weil er die Nahtstelle dieser geheiligten Kommunion zwischen Materie und Geist bilden soll. Er überbringt von seiten Gottes die höheren Quellkräfte der Erkenntnis und der Liebe bis hinab in die Materie, die er, bei seinem eigenen Leib beginnend, mit diesen geistigen Kräften durchdringt. Hier stehen wir vor dem

Menschen als Mitarbeiter – wir möchten eigentlich sagen: Mitschöpfer, wenn das Wort nicht zweideutig wäre – am Universum. Er hat die Aufgabe, in sich die Abfolge der Seienden zusammenzufassen, zu rekapitulieren, deren unterste Stufen in der Natur offensichtlich unfähig sind zu Erkenntnis und Liebe und damit unfähig, selbsttätig zu ihrem Schöpfer heimzukehren. Der Mensch in seiner Freiheit, ausgestattet mit Erkenntnis- und Liebesfähigkeit, ist der Demiurg dieser Heimkehr. Es ist ein unaussprechbares Abhängigkeitsverhältnis, dessen eigentümlicher Vollzug sich in einer solchen Tätigkeit realisiert. Diese traditionelle Schau gewinnt heute eine außerordentliche Weite bei der Verwirklichung jener Herrschaft über das Universum. Niemals hat das Gegenüber von Mensch und Natur zu einer solchen Bewußtheit geführt, in der die biblische Offenbarungsaussage von der Schöpfung neue Bedeutung bekommen kann, und zwar sowohl auf dem Felde gelehrter Theologie wie auf dem einer erleuchteten Spiritualität in der Elementarunterweisung.

b) Diese Kultivierung der Arbeit durch die Technik der Maschine entwickelt sich sowohl hinsichtlich der Güterverteilung wie der Gütererzeugung in den Solidaritätsformen, wie eine Vergesellschaftung sie schafft. Zahllose Probleme ergeben sich aus dieser soziologischen Wirkmacht der Arbeit, Probleme der Vereinigungsformen, Probleme der Klassen, Probleme der Einordnung in die Gesamtgemeinschaft (→Gemeinschaft), Probleme des kollektiven sittlichen Bewußtseins. Der Christ ist auf Schritt und Tritt hineingezogen in all diese Versuche, in all diese Experimente, in all diese Fehlschläge. Denn unter all diesen verschiedenen Gestalten stellt sich für ihn ganz konkret das evangelische Problem der Liebe zum Bruder, die hier ihr Betätigungsfeld findet und ihren Maßstab entnimmt. Vielleicht noch mehr als die brutalmaterielle Maschine hat diese Vergesellschaftung den Christen überrascht; er sieht sich hier an der empfindlichsten Stelle seines Gesetzes getroffen, des einzigen Gesetzes des Evangeliums: der →*Liebe* zum Nächsten. Mein Nächster? Das Wort füllt sich hier mit einem Inhalt, von dem der alte Handwerker nichts ahnte, denn er arbeitete ja für konkrete Personen, er durchlief mit Leichtigkeit das Feld seiner Beziehungen, er konnte Wege und Mittel der Gerechtigkeit und der Liebe noch ziemlich schnell abwägen, er fühlte noch, wie der Samariter im Evangelium, gleichsam physisch die Regung der Barmherzigkeit. Wer aber ist heute mein Nächster, in dieser grenzenlos gewordenen Welt, wo ich nicht weiß, für wen ich arbeite, wo die Zweckbestimmung meines Erzeugnisses und mehr noch der Segen, den es bringt, sich mir entziehen, wo die Arbeitsteilung mich jeder Einsicht in ihren genauen Inhalt beraubt, wo die Anonymität die harte Folge der Mechanisierung ist, wo die Konzentration der Unternehmungen die Gesellschaften vervielfacht, die man so zutreffend »anonym« nennt, wo der alte »Meister« ersetzt wird durch den technischen Direktor. In dieser sachlich und psychologisch strengen Atmosphäre ist nicht mehr Liebe gefragt, sondern →*Gerechtigkeit*. Im Namen der

Gerechtigkeit wird man künftig jede Forderung formulieren. Im Namen der Gerechtigkeit bilden sich die Beziehungen unter den Menschen, entsteht jenes Geflecht von Rechten und Pflichten, aus dem die Liebe ebenso verbannt ist wie das gänzlich subjektive Gesetz einer Gesellschaft im Kindheitszustand, die noch unter einer patriarchalischen Herrschaftsform steht und allein auf Barmherzigkeit angewiesen ist. Die Sozialwerke nehmen den Platz der Mildtätigkeit ein.

Die harte Objektivität der Arbeitswelt führt zur objektiven Geltung der Gerechtigkeit, der höchsten Tugend in der neuen Gesellschaft. Es ist dies ein Fortschritt des Menschen in der Geschichte, der ein gewisses christliches Empfinden mit seinen »guten Werken« und deren an eine handwerkliche Form der Arbeit gebundene Wirksamkeit außer Kurs setzt. Der für die Umgestaltungen des Arbeitsprozesses aufgeschlossene Christ wird die Erstreckung, die Schwierigkeiten, das Delikate dieses neuen und so reichhaltigen Phänomens zu erfassen wissen, das sich hier dem Gesetz des Evangeliums eröffnet. Er wird sich nicht zurückziehen auf eine Liebe von Einzelmensch zu Einzelmensch. Er wird seinen »Nächsten« auch da noch erkennen, wo er ihm durch das Geflecht des vergesellschafteten Apparates hindurch nicht mehr persönlich begegnet. Er wird sich auf jene Ebene stellen, die Pius XI. mit dem Wort »politische Liebe« kennzeichnete (Rede vor der Fédération Universitaire Catholique, 18. Dezember 1927), womit jene Liebe gemeint ist, die das gemeinsame Gut des Gemeinwesens zum Gegenstand hat, zumal jenes Hauptsektors des modernen Gemeinwesens, der Arbeitswelt. So bietet die Welt der Arbeit der Liebe ein menschliches Betätigungsfeld nach Maßgabe der Welt, mitten in dieser Kultur, in der der Mensch einen von seinen wesentlichen Lebenskreisen findet, die Arbeitsgemeinschaft, den Beruf. So verzahnt sich der Aufbau des mystischen Leibes Christi gerade durch die Betätigung einer quasi-institutionalisierten Liebe mit dem Aufbau der Welt, in der die Arbeit des Menschen ein gewisses Reifwerden der Schöpfung auf ihre Krönung in Herrlichkeit hin gewährleistet.

c) Wir gelangen so zu der dritten Perspektive einer Theologie der Arbeit, zur Zusammenfassung des Alls in Christus als dem Haupte, die für den Christen Leben und Werk des Menschen zur Gänze durchgreifend bestimmt.

Wiederum müssen wir unsere Überlegung mit der Abwehr eines falschen Spiritualismus beginnen: Christus ist nicht gekommen, um die Seelen, sondern um die Menschen, und nicht nur um die Menschen, sondern um die Welt zu retten. Allzu lange dominierte bewußt oder unbewußt eine verengte Konzeption vom Werk Christi und seiner Menschwerdung. Ein erneutes Überdenken der Texte des hl. Paulus hat dem Heilswerk im christlichen Bewußtsein seine Einheit und seine Totalität wiedergegeben. Es ist die ganze Schöpfung – entsprechend ihren Strukturen, wie sie in wechselseitiger Zuordnung und hierarchischer Stufung im Menschen sich finden –, die wiederherzustellen Christus gekommen ist, wiederherzustellen durch eine Gnade, die sich in

der menschlichen Natur verleiblicht, ja geradezu solidarisch mit der ganzen Natur und ihre Nutznießerin wird. Es ist dies eine kosmische Schau, in der die Auferstehung des Fleisches an der Nahtstelle zwischen Stoff und Geist sozusagen zum bezeichnenden Testfall für die menschliche und irdische Wahrheit der Menschwerdung wird.
Unter diesem Gesichtspunkt ist das Gespür für den Fortschritt der irdischen Ordnungen, der physikalischen, wirtschaftlichen, biologischen Ordnungen weit davon entfernt, ein Hindernis für die Glaubenserkenntnis zu bilden. Es ist im Gegenteil eine Erkenntnisquelle, deren rechte Auswertung man gewährleistet, indem man zeigt, wie das völlig ungeschulte Geschenk des göttlichen Lebens im Gottmenschen Christus die Natur zu sich selbst führt in der Befreiung vom Bösen, wie es sie wiederherstellt, sie zur Vollendung führt, damit sie ganz und gar verfügbar sei für die Teilnahme am Leben Gottes in einer Vereinigung, wie die Liebe sie schafft. Die Moral wird hier von ihren Fundamenten her gottbezogen, ohne daß die Vernunft als Äußerungsort der Natur aufhörte, Regel des kollektiven und individuellen menschlichen Verhaltens zu sein.
»Das Harren der Schöpfung ist ein Harren auf die Offenbarung der Kinder Gottes... Wir wissen ja, durch die ganze Schöpfung zieht sich ein Sehnen; sie liegt in Wehen bis zur Stunde« (Röm 8, 19.22). Alle Werke des Menschen und an der Spitze sein großes Werk, der Aufbau der Welt in der Abfolge der Jahrhunderte, sind durch Christus »zusammengefaßt«. In seinen Leib hineingenommen, gehen sie – und gleicherweise die ganze Schöpfung – in *sein* Werk ein, in sein »Mysterium«. Der Gläubige versteht es, hier Tod und Auferstehung Christi zu lesen und zu leben. Die gesamte geläufige Moral der Arbeit, alle Verwurzelung der Berufsaufgabe im Menschen, im Universum, in der Gemeinschaft werden auf diese Weise zum Lobpreis Gottes erhoben, zur Opfergabe. Sie bekommen eine göttlich-erlösende Kraft – damit sind die drei Kennzeichen des Opfers genannt, das Jesus Christus in seinem österlichen Tun vollendete.
Einen sehr bezeichnenden Fall dieser Moral, die die Dinge in ihrer Natur erfaßt und nicht nur an äußerlich hinzugefügten Beweggründen, können wir beobachten, wenn wir einen Blick auf die theologische Definition der Berufung werfen. Da der Mensch nach dem Plan der göttlichen Weltleitung innerhalb des Geschaffenen seinen Platz an der Berührungsstelle zwischen Stoff und Geist hat, ist seine organisierte Arbeit, sein Beruf genau der Ort, wo er – jeder seinen bescheidenen Anteil – den Schöpfungsplan verwirklicht. Ihn dort erfüllen, wie Gott es will, heißt in die Vorsehung Gottes mit eingehen. Diese Wahrheit bleibt bestehen und erfährt durch die Technisierung der Arbeit oder durch ihre Spezialisierung keine Einschränkung. Sie gewinnt noch an Bedeutung, wie wir gesehen haben, durch die Tatsache der vielfachen Verflechtung, in welche die allgemeine Vergesellschaftung der Arbeit jeden Arbeiter hineinzieht.
An dieser Stelle nun muß man, wie einen Goldfaden ins Gewebe, die

Berufung einführen. Das Wort ist im eigentlichen Sinne christlich, wie die Sache selbst auch. Unter den Kategorien, durch die der Mensch seinen Standort bestimmt und über sich urteilt, ist die Kategorie der Berufung ohne Zweifel diejenige, durch die er sich am spürbarsten als christlich zu erkennen gibt. Berufung, das ist Anspruch, Anspruch Gottes, der erste Akt jener Einladung zum Dialog, der das Grundgesetz der christlichen Heilsordnung ist, einer allgemeinen Heilsordnung des Wortes Gottes an die Menschheit, einer Heilsordnung individueller Gnadengaben in einem zu jedem einzelnen gesprochenen inneren Wort. Berufung besagt somit in der Gemeinschaft des erwählten Volkes eine Beziehung von Person zu Person, einen Austausch der Liebe, in der jeder bei seinem Namen gerufen ist. Aber (religiöse) *Berufung* und (profaner) *Beruf* sind in der göttlichen Weltleistung einander zugeordnet. Es geschah aus einem falschen Supranaturalismus heraus, wenn gewisse Theologen – katholische und protestantische, diese gedoppelt – eine Realität aufgetrennt haben, indem sie den Beruf auf die Natur zurückverwiesen, um die Berufung als Gnade zu feiern. Im Gegenteil: Wir sehen hier für jeden einzelnen Menschen einen bedeutungsvollen Anwendungsfall einer christlichen Schau der Arbeit, wodurch diese eingefügt wird in das Ganze der Schöpfung und der Zusammenfassung des Alls in Christus als dem Haupte (→Heilsgeschichte).

P. JEDZINK, Die Arbeitspflicht im Alten Testament. Braunsberg 1920; H. PREISKER, Das Ethos der Arbeit im Neuen Testament. Gnadenfrei 1936; H. HOLZAPFEL, Die sittliche Wertung der körperlichen Arbeit im christlichen Altertum. Würzburg 1941; G. THILS, Théologie des réalités terrestres. Paris 1946; E. WELTY, Vom Sinn und Wert der menschlichen Arbeit. Aus der Gedankenwelt des hl. Thomas von Aquin. Heidelberg 1946; J. VUILLEMIN, L'être et le travail. Les conditions dialectiques de la psychologie et de la sociologie. Paris 1949; J. H. OLDHAM, Die Arbeit in der modernen Welt. Stuttgart 1950; A. BATTAGLIA, Filosofia del lavoro. Bologna 1951 (dazu G. ACETI, Filosofia del lavoro, in: RFN 45 [1953], 57–74); A. VAN BIENEN, De zedelijke waardering van ded arbeid in het industrialisme. Assen 1951; R. GUARDINI, Die Macht. Würzburg 1951; P. JACCARD, La dignité du travail. Lausanne 1951; M. PIETSCH, Von Wert und Würde menschlicher Arbeit. Frankfurt 1952; A. AUER, Zum christlichen Verständnis der Berufsarbeit nach Thomas von Aquin und Martin Luther. Rottenburg 1953; A. RICHARDSON, Die biblische Lehre von der Arbeit. Dt. von W. Menn. Frankfurt 1953; K. ULMER, Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles. Ein Beitrag zur Aufklärung der metaphysischen Herkunft der Technik. Tübingen 1953; W. BIENERT, Die Arbeit nach der Lehre der Bibel. Eine Grundlegung evangelischer Sozialethik. Stuttgart 1954; J. TODOLI, Filosofia del trabajo. Madrid 1954; A. F. UTZ – J. F. GRONER, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII. 3 Bände, Freiburg/Schweiz 1954ff; J. LACROIX, Personne et amour. 4. Kap.: La personne et le travail. Paris 1955; J. VIALATOUX, Signification humaine du travail. Paris 1955; M. D. CHENU, Pour une théologie du travail. Paris 1955. Dt. von K. SCHMITT, Die Arbeit und der göttliche Kosmos. Versuch einer Theologie der Arbeit. Mainz 1956; F. FÜRSTENBERG – H. HALLER – E. BIENERT, Arbeit, in: RGG I ([3]1957), 534–545; F. KARRENBERG – J. BECKMANN (Hrsg.), Verantwortung für den Menschen. Beiträge zur gesellschaftlichen Problematik der Gegenwart. Stuttgart 1957; A. VÖGTLE – H. RONDET – R. HOFMANN – J. FELLERMEIER, Arbeit, in: LThK I ([2]1957), 801–808; K. BARTH, Die kirchliche Dogmatik III/4, Zollikon-Zürich 1957, 538–648. 683–744; H. RONDET, Theologie der Arbeit. Würzburg 1957; J. DAVID, Theologie der irdischen Wirklichkeiten, in: Fragen der Theologie heute. Einsiedeln 1958, 549–567 (Lit.); E. WELTY, Herders Sozialkatechismus. Freiburg 1958 (Lit.); A. DE BOVIS, Le sens catholique du travail et de la civilisation, in: L'enfant et son avenir professionnel. Perspectives théologiques. Paris 1959; M. D. CHENU, L'avenir professionnel de l'enfant, in: L'enfant et son avenir professionnel. Perspectives théologiques. Paris 1959; H.

RONDET, Eléments pour une théologie du travail, in: L'enfant et son avenir professionnel. Perspectives théologiques. Paris 1959; A. AUER, Weltoffener Christ. Düsseldorf 1961.

M. D. Chenu

J. HÖFFNER, Industrielle Revolution und religiöse Krise. Köln 1961; J. KLEINHAPPL, Arbeit – Pflicht und Recht. Wien 1962; A. SPITALER (Hrsg.), Sachlichkeit und Sittlichkeit in der Wirtschaft. Graz 1962; P. NAVILLE, Vers l'automatisme social? Problèmes du travail et de l'automation. Paris 1963; P. SCHOONENBERG, Die Welt der Arbeit, in: Gottes werdende Welt. Limburg 1963, 163–231; K. BROCKMÖLLER, Industriekultur und Religion. Frankfurt 1964; H. KLAGES, Technischer Humanismus. Philosophie und Soziologie der Arbeit bei Karl Marx. Stuttgart 1964; A. RICH, Christliche Existenz in der industriellen Welt. Zürich [2]1964; L. DE WITTE, Kirche – Arbeit – Kapital. Limburg 1964; W. v. BENTHEM, Das Ethos der technischen Arbeit und der Technik. Essen 1966; A. AUER, Auf dem Wege zu einer Theologie der Arbeit. Wandel der Aspekte während der letzten 150 Jahre, in: Theologie im Wandel. München 1967, 543–564; M. D. CHENU, Arbeit, in: SM I (1967), 306–318; J. DAVID, Die schöpferische Kraft des Menschen. – Theologie der Arbeit und der Technik, in: MySal II. Einsiedeln 1967, 787 bis 804; J. GIERS, Wegweisung über Arbeit und Eigentum, in: J. Ch. Hampe, AF III. München 1967, 393–400; R. C. KWANT, Der Mensch und die Arbeit. Eine phänomenologische Untersuchung. München 1968; J.-M. AUBERT, Der Beruf als Funktion in der Gesellschaft, in: Concilium 5 (1969), 338–347.

ÄRGERNIS

Der Begriff Ärgernis wird in der Bibel regelmäßig mit τὸ σκάνδαλον wiedergegeben, das, abgeleitet von τὸ σκανδάλητρον, zunächst das Stellholz einer Falle, dann die Falle selbst – und schließlich in einem übertragenen Sinn alles das bezeichnet, was zum Anstoß und Fall wird. Der Anstoß erfolgt vielfach zum Bösen, doch ist der auf etwas Positives gerichtete Anstoß der Schrift nicht unbekannt.

1. Im *AT* begegnet das Wort in einem der ursprünglichen Bedeutung noch sehr nahestehenden Sinn, so wenn der Psalmist Gott bittet, er möge ihn vor der »Schlinge« in der gleichen Weise wie vor den »Fallen der Übeltäter« bewahren (LXX Ps 140, 9), oder wenn 1 Makk 5, 4 von den Beansöhnen gesagt wird, daß sie dem Volk »zur Schlinge und zum Fallstrick« wurden, »indem sie ihnen auf den Wegen auflauerten«. Eine theologische Bedeutung mischt sich bereits in den Wortsinn, wenn →Israel gewarnt wird, sich nicht mit den übriggebliebenen Völkern des Landes zu vermengen, damit diese ihm nicht »zur Schlinge und zur Falle« werden (Jos 23, 13). Nach Is 8, 14 wird Jahwe selbst »zum Stein des Anstoßes und zum Fels des Strauchelns für die beiden Häuser Israels und zum Klappnetz und zum Fallstrick für die Bewohner Jerusalems«, weil diese die ständige Nähe des richtenden Gottes verkennen. Daneben begegnet das Wort in dem weiteren Sinn von »Anstoß zur →Sünde«: Die heidnischen Götzenbilder gereichen den Seelen der Menschen »zum Ärgernis« und den Füßen der Toren »zum Fallstrick« (Weish 14, 11); das Gold wird den Israeliten ein Anstoß zur Sünde (Ez 7, 19); Sir 27, 23 spricht von »anstößigen Äußerungen«, und Soph 1, 3 verkündet, daß Gott »die Ärgernisse mitsamt den Gottlosen« wegraffen will.

2. Im *NT* steht nicht das vom Menschen ausgehende, sondern *das*

durch Gott dem Menschen auferlegte Ärgernis im Mittelpunkt der Betrachtung. Gott gereicht dem Menschen dadurch zum Anstoß und Ärgernis, daß seine Heilswege ganz anders verlaufen, als es menschlichen Vorstellungen und Erwartungen entspricht. Diese Divergenz offenbart sich am deutlichsten im Leben und Wirken Jesu, des von Gott gesandten Heilbringers (→Jesus Christus). Schon der greise Simeon spricht die prophetischen Worte, daß dieser zur Auferstehung und zum Fall vieler in Israel gesetzt sei (Lk 2, 34). Die messianische Tätigkeit Jesu steht im offenen Widerspruch zu dem, was sich das Volk von seinem Messias erhofft. Daß Jesus helfend und heilend im Volk wandelt und nicht ein strenges Strafgericht hält und die Trennung von Sündern und Frommen vornimmt, gibt Johannes dem Täufer Zweifel auf (Mt 11, 2–6 par.). Die Leute in Nazareth wollen nicht begreifen, daß der aus ihrer Mitte stammende »Zimmermann, der Sohn Marias«, über diese →Weisheit und Wunderkräfte verfügt (Mk 6, 1–6 par.). Die unbedeutende Herkunft Jesu, dessen Verwandte noch in ihrer Stadt leben, wird ihnen und anderen (vgl. Jo 7, 27.41f) zum unüberwindlichen Ärgernis. Wenn sich Jesus über den »Unglauben« seiner Landsleute verwundert (Mk 6, 6), deutet er unmißverständlich an, daß das durch seine Person gegebene Ärgernis nur durch einen bedingungslosen →Glauben überwunden werden kann. Die Pharisäer ärgert die Kritik ihrer Frömmigkeit und Jesu revolutionäre Stellung zum →Gesetz (Mt 15, 12); den Hierarchen gegenüber wendet er das Prophetenwort vom Stein, der alles Entgegenstehende zerschmettert, auf sich selber an (Lk 20, 18f; vgl. Is 8, 14; Dn 2, 34f). Das größte Ärgernis aber schafft das *Kreuz*. Als Jesus zum erstenmal von seinem gewaltsamen →Tod spricht, tritt ihm der erste Jünger in den Weg, und dieser wird seinem Meister so zum teuflischen Ärgernis, weil er nicht denkt, »was Gottes, sondern was der Menschen« ist (Mt 16, 21–23). Ist Jesu Absage an jede äußere →Macht schon eine unbegreifliche Tatsache für die Juden (vgl. Jo 6, 14f), so offenbart die Passion den Messias auf eine Weise, die auch dem Jünger völlig unmessianisch erscheint, und es ist nicht verwunderlich, wenn sie alle, wie es vorausgesagt ist (Mk 14, 27 par.), in der entscheidenden Stunde fliehen (Mk 14, 50 par.).

In seiner →Verkündigung warnt Jesus mit Nachdruck vor dem *Ärgernis, das zum Abfall vom Glauben führt*. Wer einem von den Kleinen und Geringgeachteten, die an Jesus glauben, zum Ärgernis wird, dem wäre es besser, daß ihm ein Mühlstein um den Hals gehängt und er in die Tiefe des Meeres versenkt würde (Mt 18, 6 par.). Daß Ärgernisse über den Jünger kommen, ist notwendig und unvermeidlich, weil im Zustand dieser →Welt begründet (Mt 18, 7). Dennoch gilt dem Ärgernisgeber ein furchtbares Wehe (Lk 17, 1) und dem Jünger die Mahnung, seinen Glauben und seine Standhaftigkeit in Trübsal und Verfolgung um des Wortes willen zu bewähren (Mt 13, 21 par.). Denn das Ärgernis hat seine Ursache nicht nur im Anfechtenden, sondern auch im Angefochtenen, und so kann Jesus vor dem Versagen in der An-

fechtung warnen (→Versuchung). In der letzten Zeit, in der Zeit der eschatologischen Drangsal, werden die Ärgernisse überhandnehmen, so daß viele zu Fall kommen werden (Mk 13,5f par.). Die Ärgernisse werden verursacht sein durch Verführung und Angst (Mk 13,5–8), Verfolgung und Haß (13,9–13), durch große äußere Drangsale (13, 14–20) und nicht zuletzt durch das Auftreten des Antichrist (2 Thess 2,8–12; Apk 13). Erst der zum →Gericht wiederkehrende Menschensohn wird seinen →Engeln befehlen, »alle Ärgernisse und Übeltäter« zu sammeln und zu strafen, so daß bis zum Ende das Ärgernis in der Welt bestehenbleiben wird (Mt 13,41). Auch *das sittliche Ärgernis* sieht Jesus im Zusammenhang letztmöglicher Heilsbedrohung. Die Glieder des Körpers können dem Menschen zum Verführer werden und damit zum Fall gereichen (Mk 9,43–47 par.); schwere sittliche Verfehlungen können zum Zusammenbruch des religiösen Lebens führen. Die Bildwörter vom Opfern der Hand, des Fußes, des Auges wollen klarmachen, daß der Mensch zu schwerstem und einschneidendstem Verzicht bereit sein muß, ehe er sein ewiges →Heil gefährdet und aufs Spiel setzt.

Im *Johannesevangelium* verdichtet sich alles Ärgernisgeben und -nehmen in der Tatsache, daß der göttliche Logos Fleisch geworden ist und ein Mensch, dessen Lebensweg im Kreuz endet, den Anspruch erhebt, der göttliche Lebensspender zu sein. Daß die →Offenbarung ein Anstoß ist, wird durch die gehäuften Mißverständnisse (3,4.10; 4, 11f; 7,35f; 8,27) und Legitimationsforderungen (2,18; 6,30; 7,4.42) eindrucksvoll unterstrichen. Wenn Jesus »von sich aus wußte«, daß die Juden über sein Wort murren (6,61), so stellt das im Sinn des Evangelisten nur dar, daß es zum Wesen der Offenbarung gehört, Anstoß zu wirken. Das Ärgernis am →Wort findet seine Fortführung und Vollendung im Kreuz (6,62). Es entsteht dadurch, daß der Mensch mit seinem Blick am Äußeren, an der σάρξ, haften bleibt und nicht im Glauben die σάρξ überwindet (6,63). Nur der gläubige Blick vermag die unter der Hülle der σάρξ verborgene →Herrlichkeit (δόξα) zu entdecken. Dem Ungläubigen erscheinen Jesu Reden als ein Ärgernis, weil er in ihnen den Anspruch eines Menschen sieht, der »sich Gott gleichmacht« (5,18). Nur wer glaubt, daß ihm im Anspruch Jesu Gott begegnet, erfährt, daß Jesu Worte »Geist und →Leben« sind (6, 63). Das Ärgernis entsteht auch im Kreis der Jünger (6,60), unter denen, die »gläubig geworden waren« (8,31ff), und führt zur großen Scheidung in der Jüngerschar (6,60–71). Der Jünger hat sich als »wahrer Jünger« zu bewähren, indem er im Worte Jesu »bleibt« (8,31). Das gilt auch für die Zeit nach dem Weggang Jesu, denn dann wird man nach der Voraussage Jesu Hand an die Jünger legen und sie aus der Synagoge stoßen. Jesus kündet es ihnen an, damit es ihnen nicht zum Ärgernis gereicht (16,1; →Nachfolge).

Paulus nimmt mit seiner Botschaft vom »Ärgernis des Kreuzes« (Gal 5,11) das Thema der Evangelien auf und denkt es für seine Situationen neu durch. Er ist von dem Willen beseelt, Christus als den Gekreuzig-

ten zu predigen, obwohl er weiß, daß diese Predigt »den Juden ein Ärgernis« und »den Heiden eine Torheit« bedeutet (1 Kor 1,23). Denn die Juden verlangen nach Zeichen, nach sichtbaren Erweisen messianischer →Macht, und so wird ihnen der gekreuzigte, entmächtigte Messias »zum Stein des Anstoßes und Fels des Ärgernisses« (Röm 9,33; vgl. 11,9; 1 Petr 2,8). Die Heiden wollen Weisheit, Einsichten, die ihre Erkenntnis bereichern und sich in ihr Weltbild fügen. Der Glaube an einen »an das Kreuz genagelten Lehrer« (vgl. Origenes, Contr. Cels. 6,34), an einen »gepfählten Sophisten« (vgl. Lukian, De Morte Peregrini 13) erscheint ihnen sinnlos. Paulus aber weiß darum, daß Gott durch das Kreuz alles Rühmen der Menschen ausschließen will (1 Kor 1,29), sowohl die Erwählungshybris der Juden, die auf Grund ihres Thoragehorsams glauben, vor Gott bestehen zu können, als auch den intellektuellen Stolz der Griechen. Das Ärgernis des Kreuzes kann nur im Glauben bestanden werden, denn dem Glaubenden, gleich ob Juden oder Heiden, ist das Kreuz »Gottes Kraft und Gottes →Weisheit« (1 Kor 1,24), ist Christus von Gott her »Weisheit, →Gerechtigkeit, Heilung und →Erlösung« (1,30) geworden. Daß das Ärgernis des Kreuzes immerdar in die Existenz des Christen hineinwirkt und hineinwirken muß, machte der →Apostel in Gal 5,11 an seinem eigenen Schicksal deutlich. Judaistische Irrlehrer, die auf das Fleisch ihr Vertrauen setzen, wollen die Beschneidung neben das Kreuz stellen und damit das Kreuz als ausschließliches Mittel und Zeichen des →Heiles entwerten. Sie tun das um eitlen Selbstruhmes willen, und um der Verfolgung durch die Juden zu entgehen (vgl. Gal 6,12–14). Paulus aber besteht ihnen gegenüber mit Entschiedenheit darauf, daß das »Ärgernis des Kreuzes« nicht beseitigt wird. Die christliche Predigt darf Gottes für die Menschen ärgerliche Gnadenwege nicht entstellen und dem Hörer nach dem Munde reden, auch wenn sich für den Verkündiger daraus Nachstellungen und Unbilden ergeben. Der Apostel seinerseits ist bereit, nicht nur zum Kreuz zu stehen, sondern auch sich des Kreuzes zu rühmen, denn durch das Kreuz ist die Welt ihm und ist er der Welt gekreuzigt (6,14).

3. Das *urchristliche Gemeindeleben* entfaltet eine andere Bedeutung des Ärgernisbegriffs, die gleichbedeutend ist mit »jemanden zur Sünde verleiten«. Paulus ermahnt die Korinther, auf die Schwachen Rücksicht zu nehmen. Diesen gereicht es zum Ärgernis, wenn sie einige ihrer Glaubensbrüder in den heidnischen Tempeln an den Opfermahlzeiten teilnehmen sehen. Obwohl Paulus weiß, daß uns Speise »nicht vor Gott bringen wird«, befiehlt er, die Teilnahme an den Tempelmählern aufzugeben, damit der Bruder mit dem schwachen →Gewissen nicht in Verwirrung gerät. Das Beispiel bringt ihn, der noch nicht zu unterscheiden vermag, zu Fall und bedeutet ein schweres Vergehen gegen ihn und gegen Christus, der auch für ihn gestorben ist (vgl. 1 Kor 8,1–13). Im Römerbrief empfiehlt der Apostel in einem ähnlichen Fall, man solle nicht richten, sondern sein Augenmerk vielmehr darauf lenken, »dem Bruder weder Anstoß noch Ärgernis zu geben« (14,

13; vgl. 21). Er setzt sich wiederholt mit Leidenschaft für die Sache des Ärgernisnehmenden ein (vgl. 2 Kor 11, 29; 1 Kor 8, 13) und verrät damit, wie sehr es ihm darauf ankommt, jegliche Ärgernisse und Verführungen aus seinen Gemeinden ausgeschaltet zu wissen, vor allem die Verführungen, die zum Abfall vom Glauben verleiten (Röm 16, 17; vgl. Apk 2, 14). In 1 Jo 2, 10 bezieht sich der »Anstoß« vermutlich auch auf die Verleitung zur Sünde.

4. In der späteren *moraltheologischen* Entwicklung setzt sich die Bedeutung des Ärgernisbegriffs, die Ärgernis im Sinne von Anstoß, Anleitung, Anlaß zur Sünde versteht, durch. Ein Ärgernis ist, was Entrüstung, Empörung hervorruft, weil es sittlichen, geistigen oder materiellen Schaden verursacht: *praebens occasionem ruinae* (Hieronymus, In Mt. 1, 2; 15, 12). Dabei werden verschiedene Formen unterschieden: das Ärgernis, das gleichbedeutend ist mit Ärgernisgeben, und das passive Ärgernis, das im Ärgernisnehmen besteht. Das direkte Ärgernis ist vorsätzlich auf den sündigen Akt des anderen gerichtet und wird zum diabolischen Ärgernis, wenn es aus Freude an der Bosheit gesetzt wird. Das indirekte Ärgernis entspringt einer fahrlässigen Haltung, die zwar die Möglichkeit eines entstehenden Schadens sieht, sich darüber aber sorglos und leichtfertig hinwegsetzt. Es besteht auch die Möglichkeit, daß eine gute oder indifferente Handlung auf eine böswillige oder unreife Haltung trifft; in diesem Fall spricht man vom *scandalum pharisaicum* oder *pusillorum*. Das zivile und das kirchliche Recht kennt das Verbot des Ärgernisses in besonders gemeingefährlichen Formen.

J. Lindblom, Skandalon. Eine lexikalisch-exegetische Untersuchung. Uppsala 1921; G. Stählin, Skandalon. Gütersloh 1930; W. Schöllgen, Soziologie und Ethik des Ärgernisses. Düsseldorf 1931; W. A. Berruex, La notion de scandale dans le Nouveau Testament. Diss. Lausanne 1953; A. Humbert, Essai d'une théologie du scandale dans les Synoptiques, in: Bibl 35 (1954), 1–28; B. Häring, Das Gesetz Christi. Freiburg [3]1956, 898–913; R. Schnackenburg, Vom Ärgernis des Kreuzes, in: GuL 30 (1957), 90–95.

J. Gnilka

G. Stählin, σκάνδαλον, σκανδαλίζω, in: ThW VII (1964), 338–358; W. Molinski, Ärgernis, in: SM I (1967), 318–327.

Aristotelismus

1. *Der Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die Theologie. a) Väterzeit.* Die erste Begegnung der christlichen Theologie und der aristotelischen Philosophie vollzog sich in der Welt des Hellenismus. In dieser synkretistischen Philosophie behauptete Aristoteles keinen eigenen besonderen Platz. Selbst die Veröffentlichung der aristotelischen Schriften durch Andronicus von Rhodos (um 60 v. Chr.) hatte keine Aristoteles-Renaissance zur Folge gehabt. Lediglich die logischen Schriften des Philosophen übten einen weithin beachteten Einfluß aus. Die frühchristlichen Schulen von Alexandrien (Klemens, † vor

225, und Origenes, † 253/54) und Antiochien (Theodor von Mopsvestia, † 428, und Theodoret von Cyrus, † um 460) kannten die aristotelische Logik und verwerteten sie. Die Dialektik des Fragens und Zergliederns, des Argumentierens und Beweisens wurde aber von den Vätern zum Teil sehr scharf abgelehnt. Tertullian († nach 220) spottete über die Dialektik. Gregor von Nyssa († 394) sprach (Contr. Eun. 1. PG 45, 265 B) von der »üblen Kunst des Aristoteles«. Und Hieronymus († 419/20) brachte das geflügelte Wort vom »Gestrüpp« der Dialektik in Umlauf (Ep. 14, 11; 48, 13; 50, 2). »Die Dialektiker, deren Fürst Aristoteles ist, pflegen die Netze der Beweise zu spannen und das leere Gerede in ein Gestrüpp von Syllogismen zu führen« (In Ep. ad Tit. 3. PL 26, 631c).
Der Einfluß der aristotelischen Logik verdichtete sich in den Kreisen der syrischen Nestorianer und Monophysiten, die in den christologischen Lehrstreitigkeiten des 5. Jh auf die aristotelischen Bestimmungen von →Natur und →Person zurückgriffen. Der bedeutende Aristoteleskommentator Johannes Philoponus (erste Hälfte des 6. Jh) stand bei den Monophysiten in hohem Ansehen. Die heterodoxe Manipulation mit dem philosophischen Rüstzeug machte dieses in den Augen der Orthodoxie sehr suspekt. Den Vorwurf, Aristoteles sei der »Vater der →Häresie«, hatte bereits Klemens von Alexandrien in der Mahnrede an die Heiden (hrsg. von Cataudella, Turin 1940: V, 143) erhoben. Die ungenügenden literarischen Kenntnisse sowie sachliche Mißverständnisse bedingten diese Vorurteile.
Die lateinischen Theologen des 4. und 5. Jh verdanken ihre gediegene Unterweisung in der aristotelischen Logik dem Afrikaner C. Marius Victorinus, der um 355 als gefeierter Philosoph Christ wurde. Er übersetzte und kommentierte die aristotelischen Schriften Περὶ ἑρμενείας und Κατηγορίαι samt des Porphyrius Einleitung in die Kategorienschrift. Aus diesen und anderen logischen Schriften schöpften Augustinus und Boethius, Cassiodor und Isidor; ja, selbst noch Beda und Alkuin zitierten den Afrikaner. Er hat die philosophische und die theologische Terminologie der lateinischen Sprache entscheidend mitgeprägt, und zwar zum Teil durch Neuschöpfungen. Weithin erfüllte er allerdings die aristotelischen Kategorien und Begriffe (z. B. *substantia*) mit plotinischem Begriffsgehalt.
Auf Grund dieser Vorarbeiten hat Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius (480–525) die aristotelische Logik als Werkzeug (ὄργανον) des philosophischen und des theologischen Denkens verwendet. Das Corpus der logischen Schriften des Boethius umfaßte: Περὶ ἑρμενείας mit zwei Kommentaren, die Kategorienschrift mit einem Kommentar, die Einleitung des Porphyrius mit Kommentar, die Erklärung der Einleitung des Porphyrius in der Übersetzung des Marius Victorinus. Die Übersetzungen der aristotelischen Topik und der Analytiken durch Boethius sind verlorengegangen. Mit Hilfe des logischen Rüstzeugs suchte Boethius die Glaubenswahrheiten zu durchdringen und unter Begriffe zu bringen. Die aristotelische Kate-

gorientafel bot für die Trinitätslehre und für die Christologie die entscheidenden Begriffe *substantia* und *relatio* (→Substanz; →Trinität). In begrifflicher Anstrengung klärte er die Termini *natura* und *persona*. Diese Bestimmungen und eine ganze Reihe von Definitionen (z. B. über *beatitudo*, *aeternitas*, *providentia*, *fatum* usw.) sind zum festen Bestand der abendländischen Theologie geworden. Die Unterscheidung zwischen *quod est* und *quo est*, zwischen *quod est* und *esse* hat prinzipielle Bedeutung (→Sein). In den »Opuscula sacra« über die Dreifaltigkeit und über die zwei Naturen in Christus suchte er das Trinitäts- und Christusgeheimnis zu fassen. Die scholastische Trinitätslehre ist wesentlich davon bestimmt. – In der griechischen Theologie vermittelte Johannes Damascenus († 750) den Einfluß der aristotelischen Dialektik.

b) *Vor- und Frühscholastik*. Eine neue Welle der philosophischen Bemühungen löste im 12. Jh das Bekanntwerden der »Logica nova« aus, welche die übrigen Schriften der aristotelischen Logik umfaßte: die beiden Analytiken, die Topik und die »Libri de sophisticis elenchis«. Boethius hatte zwar auch diese Schriften ins Lateinische übertragen; diese Übersetzungen waren aber nur teilweise dem Mittelalter überkommen. Die in der *versio communis* zusammengefaßten Textformen (PL 64) des Organon sind teils Neuübersetzungen, teils Überarbeitungen der boethianischen Übertragung. Um die Mitte des 12. Jh lag das ganze Organon (in unterschiedlicher Übersetzung) vor. Ja, es waren verschiedene Übersetzungen einzelner Teile des Organons im Umlauf. Von der zweiten Analytik lagen wenigstens drei Übertragungen vor, darunter eine arabisch-lateinische. Zu den bedeutendsten Übersetzern der aristotelischen Schriften zählen Jakob von Venedig, der um 1128 die »Logica nova« übertrug, und Gerhard von Cremona (1114–1187).

Die mittelalterliche Übersetzertätigkeit konzentrierte sich vor allem auf jene Orte, an denen sich die lateinische Geisteswelt mit der orientalischen Kultur berührte. Eines der größten Übersetzungszentren war Toledo. Von der Zeit des Erzbischofs Raimund (1125–1151) bis in die Regierungszeit des Königs Alfons X. (1252–1284) hält diese Tradition an. Einer der frühesten Übersetzer war der Engländer Adelard von Bath. Vorwiegend mathematische und astrologische Schriften übertrug der Italiener Plato Tiburtinus. Um 1140 arbeiteten Robert von Chester und Hermannus von Carinthia an alchemistischen und astrologischen Übersetzungen aus dem Arabischen. Zum Kreis um Raimund von Toledo gehörte auch Dominicus Gundissalinus (1126–1151), welcher philosophische Werke des Avicenna, Algazel u. a. übersetzte. Dominicus arbeitete mit dem spanischen jüdischen Gelehrten Johannes Hispanus zusammen, der zunächst die Werke ins Spanische übertrug. Zum Gelehrtenkreis um Raimund von Toledo gehörte auch Gerhard von Cremona. Zu Beginn des 13. Jh arbeitete der Engländer Alfred von Sareshel, der die textkritischen Bemühungen nach Oxford verpflanzte, wo sie von Robert Grosseteste

aufgenommen wurden. Vor 1235 ist Michael Scottus, der Hofastrologe Friedrichs II., in Toledo tätig; neben aristotelischen Schriften übersetzte er die Kommentare des Averroes und Avicennas »Abbreviatio« von »De animalibus«. Um die Mitte des 13. Jh wirkte dort auch Hermannus Alemannus als Übersetzer aristotelischer Schriften und arabischer Kommentare. Ein später Vermittler arabischer Wissenschaft ist der Katalane Arnaldus de Villanova (1238–1312), der berühmteste Arzt des 13. Jh.
Süditalien (Sizilien) ist das zweite große Übersetzungszentrum im 12. Jh. Dort wirkten um 1156 Henricus Aristippus als Übersetzer aristotelischer und platonischer Schriften und Eugenius von Palermo. Bartholomaeus von Messina übersetzte zwischen 1258–1266 die »Magna moralia«. Überragende Bedeutung kommt Wilhelm von Moerbeke (ca. 1215–1286) zu, der teils die überkommenen Übersetzungen der aristotelischen Schriften verbesserte, teils neue griechisch-lateinische Übertragungen anfertigte.
Das allgemeine und lebendige Interesse für logische Fragen und Probleme ließ die Dialektik zur alles beherrschenden wissenschaftlichen Methode werden. »Die Dialektik ist die Kunst (aller) Künste, die Wissenschaft (aller) Wissenschaften, welche allein Wissen gewährt und den Wissenden bewährt.«
Die Dialektik schreitet also auf dem Wege des unterscheidenden, beweisführenden und schlußfolgernden Denkens zur wissenschaftlichen Erkenntnis. Der Einfluß der Dialektik auf die *septem artes liberales*, in denen sich das klassische Bildungsideal gefestigt und bis zum Mittelalter erhalten hatte, bedingte einen grundlegenden Wandel, der letztlich dem Niedergang des *artes*-Studiums gleichkam. Ein signifikatives Beispiel dieser Entwicklung bildet die Grammatik, die sich unter dem Einfluß der Dialektik zur Sprachlogik entwickelte. Insofern die Regeln der Auslegung (der Schrift und der Väter) von der Grammatik gegeben wurden, betraf der Wandel zur Sprachlogik auch die Schrifterklärung und das Väterverständnis.
Der Vorrang der Logik und der Dialektik bedeutet in der Theologie den Vorrang des Begrifflichen. Auf dem Gebiet der Trinitätslehre hatte die aristotelische Logik zunächst ihre theologische Bewährungsprobe zu bestehen. Gilbert de la Porrée (ca. 1075–1154) sprach das Trinitätsgeheimnis nach den Regeln der Sprachlogik an und aus. Ein an der platonischen Philosophie geübtes Denken mußte an dieser dialektischen Theologie Anstoß nehmen. Peter Abaelard (1079–1142) kam zeitlebens über die dialektischen Probleme der Gottes- und Trinitätslehre nicht hinaus, d.h. er mühte sich um die theologische Aussage. Dabei bedachte er philosophisch ebenso das Unterscheidende der Erkenntnis und der Aussage wie das Unterscheidende des Seins. Mit »thomanischer Genauigkeit« unterschied er den *modus intelligendi* und den *modus subsistendi*. – Der Vorrang des Logischen kommt ferner im Drang zum System zur Geltung. Darüber hinaus setzte sich auch die Methode des beweisführenden und schlußfolgern-

den Denkens in der frühscholastischen Theologie durch, und zwar in einem Maße, daß der Syllogismus zur schulischen Technik wurde. Schriftsentenzen und Vätermeinungen wurden bisweilen nur mehr als Material und Mittel syllogistischer Operationen erachtet. Diese Auswüchse der dialektischen Methode stießen mit Recht selbst bei maßvollen Kritikern (z. B. bei Stephan von Tournai) auf Widerstand und Ablehnung. Die maßlose Kritik eines Petrus Damiani und Walter von St. Viktor verkannte die Bedeutung der Dialektik für die Theologie.

c) *Hochscholastik*. Die Übersetzung der naturphilosophischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles reichen in das 12. Jh zurück. Nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung war Jakob von Venedig der erste Übersetzer, der auch diese Reihe der aristotelischen Schriften in das Lateinische übertrug: die Physik *(translatio vetus)*, »De anima«, die »Parva naturalia« und die Metaphysik (Metaphysica vetustissima). Desgleichen übersetzte Gerhard von Cremona die physikalischen und metaphysischen Schriften. Nach L. Minio-Paluello stammt die »Physica Vaticana« (Fragment) und die »Metaphysica media« von Gerhard. – Ferner waren Teilübersetzungen der Nikomachischen Ethik schon im 12. Jh verbreitet.

Im 13. Jh wurde diese Übersetzertätigkeit fortgesetzt. Eine arabisch-lateinische und eine griechisch-lateinische Übertragung der Metaphysik sind der Forschung unter dem Namen »Metaphysica nova et vetus« bekannt. Die *Translatio Moerbekana* (des Wilhelm von Moerbeke) beherrscht seit etwa 1270 das Feld. Michael Scottus übertrug aus dem Arabischen die Schrift »De animalibus« (vor 1220), ein 19 Bücher umfassendes Corpus zoologischer Schriften des Aristoteles, und wohl auch die Schriften »De caelo et mundo« und »De anima«. Hermannus Alemannus schuf die Übersetzung der »Summa Alexandrinorum«, eines Compendiums der Nikomachischen Ethik, die erstmals Robert Grosseteste vollständig aus dem Griechischen ins Lateinische übertrug (zwischen 1240–49); ferner übertrug er die Rhetorik und die Poetik (1250, 1256). Die variierenden und zum Teil ungenauen Übersetzungen erschwerten zunächst die Auslegung ungemein.

Ein integrierender Faktor der Auslegung und des Verständnisses der aristotelischen Schriften sind die Kommentare der jüdisch-arabischen Philosophen, die zusammen mit den Werken des Aristoteles übertragen wurden. Michael Scottus und Hermannus Alemannus haben sich um die Übersetzungen der Werke des Averroes (Ibn Roschd 1126–1198) und des Avicenna (Abu Ali ibn Sina 980–1037) verdient gemacht. Von 1230 an machte sich der Einfluß des Averroes an der Universität Paris bemerkbar; er steigerte sich bis in die großen Auseinandersetzungen der siebziger Jahre. Avicennas Logik und Seelenlehre fand bereits seit der zweiten Hälfte des 12. Jh Beachtung; die Metaphysik hatte schon Dominicus Gundissalinus übersetzt. Ferner wurde im 13. Jh die lateinische Kulturwelt mit den Werken des

Avicebron (Salomon Ibn Gebirol, † 1070) und des Moses Maimonides († 1204) bekannt. Der »Fons vitae« des Avicebron (ca. 1020–1070) ist ebenso der neuplatonischen Metaphysik (Emanation und Hierarchie der Formen) verpflichtet wie der »Dux neutrorum« des Maimonides (1135–1204), der zudem religionsphilosophische und biblische Gedanken verarbeitete. Der »Liber de causis«, der eine thesenhafte Zusammenfassung der »Institutio theologica« des Proklos ist, wurde bereits vor 1187 durch Gerhard von Cremona ins Lateinische übertragen. Der Übersetzerschule in Toledo verdankt der Westen ferner die Kenntnis der Schriften des Alkindi (Jaqub al-Kindi, † um 900), des Alfarabi (Abu Nasr, † 950), des Isaac Israeli (Abu Jaqub ibn Suleiman al Israili, † 940/950) u.a. Ein integrierender Bestandteil der lateinischen Literatur des 12. und 13. Jh sind die platonischen Schriften (Übersetzungen des Phaidon, Menon und der Fragmente des Timaios) und die neuplatonischen Werke Augustins, des Pseudo-Dionysius, des Nemesius, Apuleius, Chalcidius, Macrobius u.a.
Dieser vielfache Strom der klassischen Literatur und Philosophie bestimmte das scholastische Denken (→Scholastik). In dieser angereicherten Geisteswelt reifte der scholastische Aristotelismus. F. Ehrle († 1934) erachtete den Aristotelismus und den →Augustinismus als die bestimmenden, zum Teil gegensätzlichen geistigen Kräfte des 13. Jh. P. Mandonnet unterschied den christlichen Aristotelismus (in den Schulen des Albert und des Thomas) vom averroistischen Aristotelismus und charakterisierte den Augustinismus als neuplatonisch (→Platonismus und Neuplatonismus). M. de Wulf und E. Gilson betonten das Unterscheidende des aristotelischen und des avicennischen Augustinismus, ja, man sprach von einem avicebronischen Augustinismus. Die Bedeutung der arabischen Philosophen brachten die Untersuchungen von M. Grabmann, F. Gorce, R. de Vaux u.a. in den Titeln »Lateinischer Averroismus«, »Lateinischer Avicennismus« zum Ausdruck. Van Steenberghen kennzeichnet den mittelalterlichen Aristotelismus als eklektisch. Er war niemals »reiner Aristotelismus, d.h. eine globale und exklusive Übernahme der aristotelischen Philosophie«. Der Neuplatonismus jüdischer bzw. arabischer Prägung gibt ihm den Charakter eines synkretistischen Systems. Die unvollständigen und unfertigen literarischen und sachlichen Kenntnisse in der aristotelischen Philosophie und deren Mißverständnis durch die arabischen Kommentatoren haben dieser nicht selten sehr geschadet.
2. *Die kirchlichen und theologischen Auseinandersetzungen mit der aristotelischen Philosophie. a) Die kirchlichen Verurteilungen der aristotelischen Philosophie.* Die Anfänge der Universität Paris (als juristischer Körperschaft) und die Entwicklung der beiden Fakultäten der Philosophie und der Theologie sind mit der Geschichte des Aristotelismus in Paris unlösbar verknüpft. 1210 gebot das Pariser Provinzialkonzil unter Vorsitz des Erzbischofs von Sens, Peter von Corbeil, durch Androhung der →Exkommunikation, »daß zu Paris weder die naturphilosophischen Schriften des Aristoteles noch die

Kommentare öffentlich oder privat gelesen werden dürften«. Dieses Verbot ist im Sinne der von Kardinal Robert Courcon (im Auftrag Innozenz' III.) 1215 veröffentlichten Statuten der Universität Paris zu verstehen, welche die Artistenfakultät auf die Dialektik und die Grammatik verpflichteten und die Behandlung der naturphilosophischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles ausschlossen. Das heterodoxe Seinsverständnis des David von Dinant, Amalrich von Bena und des »Mauricius Hispanus« (vielleicht Averroes) forderte diese Maßnahme. In einem Brief vom 7. Juli 1228 warnte Gregor IX. die Theologen der Universität vor einem allzu freien Gebrauch der Philosophie, da diese »Neuerungen« einer Profanierung des Heiligen gleichkämen. Desgleichen mahnten auch die ersten Konstitutionen des Predigerordens (1228) die Dominikanertheologen zur Zurückhaltung in der Verwendung philosophischer Aussagen und Begriffe (→Philosophie und Theologie).
Bezüglich der naturphilosophischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles brachte die Bulle Gregors IX. »Parens scientiarum« vom 13. April 1231 dadurch eine Wandlung des kirchlichen Standpunktes, daß eine Prüfung dieser Schriften in Aussicht gestellt wurde. Tatsächlich bestimmte der Papst in einem Brief vom 23. April des gleichen Jahres zu diesem Zweck eine Kommission, der Simon de Alteis, Wilhelm von Auxerre und Stephan de Provins angehörten. Über den Erfolg dieser Untersuchungen und Bemühungen wissen wir nichts. Die Universitätswissenschaft bezog aber bereits seit etwa 1230 neben den logischen Schriften auch die naturphilosophischen und metaphysischen Werke des Aristoteles in ihre Vorlesungen ein.
Die Universität Toulouse (1229 gegründet) suchte 1229 die infolge eines Streites mit der Bürgerschaft aus Paris abwandernden Magister und Scholaren dadurch anzulocken, daß man ihnen die Vorlesungen über die naturphilosophischen Schriften, deren Studium in Paris verboten war, in Toulouse in Aussicht stellte. 1231 dehnte allerdings Gregor IX. das Aristotelesverbot auch auf Toulouse aus. Einer der ersten Philosophen, der nach dem Verbot in Paris die naturphilosophischen Schriften des Aristoteles erklärte, war Roger Bacon († 1294). Er kam von Oxford, wo Robert Grosseteste in der Zeit von 1214 bis 1235 Aristotelesübersetzungen herstellte und so den Oxforder Aristotelismus um 1240 mitbegründete. Roger erklärte die aristotelische Physik und Metaphysik in Paris. Nach ihm kommentierte Robert Kilwardby diese Schriften. Die großen Kommentatoren der Schriften des Aristoteles im 13. Jh sind Albert der Große und Thomas von Aquin.
Die Vorlesungen über die aristotelische Naturphilosophie und Metaphysik gaben der Artistenfakultät, deren Verfassung sich im dritten und vierten Jahrzehnt des 13. Jh entwickelte, eine erhöhte Bedeutung. Ja, das Studium der Metaphysik brachte die »Randfakultät« in kritische Beziehung zur theologischen Fakultät.
b) *Der Streit der Fakultäten im 13. Jahrhundert.* Die Beziehungen der

beiden Fakultäten gestalteten sich in der zweiten Hälfte des 13. Jh um so schwieriger, als der eklektische Aristotelismus der philosophischen Fakultät heterodoxe Züge annahm und der Augustinismus in der Theologie den wissenschaftlichen Anspruch der Philosophie zurückwies. Der Streit der Fakultäten ist unter dem Namen Averroistenstreit bekannt. Siger von Brabant (1235–1281/82), bedeutender Vertreter der Artistenfakultät, wollte im Anschluß an Averroes den »reinen« Aristotelismus darstellen; er bedachte nicht, daß dieser Weg nur zu einem neuplatonischen Aristotelismus führte, der zudem heterodoxe Elemente enthielt. Averroes hatte den »unbewegten Beweger« der aristotelischen Philosophie durch ein oberstes Seinsprinzip ersetzt, welches unmittelbar, notwendig und seit Ewigkeit die Intelligenzen hervorbrachte, und er vertrat in der Psychologie einen Monopsychismus, insofern nach seiner Meinung der aktive Verstand in allen Menschen ein einziger ist. Hinter diesen Fragen verbergen sich allerdings die bekannten Antinomien: →Ewigkeit der →Welt, →Unsterblichkeit der Seele, Geistesfreiheit des Willens.
Am 10. Dezember 1270 verwarf Bischof Stephan Tempier 15 philosophische Thesen und am 7. März 1277 219 philosophische und theologische Sätze, die sowohl den heterodoxen Aristotelismus Sigerscher Prägung wie den kritischen des Thomas von Aquin betrafen. Dieses Verurteilungsdekret, dessen Thesen sechzehn Magister der Pariser Universität (darunter Heinrich von Gent) zusammengestellt hatten, war die »längst gehegte und gepflegte Rache« der vorherrschenden augustinischen Theologie gegenüber der aristotelischen Philosophie (P. Glorieux). Das augustinische Verständnis der Einheit von Theologie und Philosophie als Einheit von Weisheit und Wissenschaft hatte für eine (relativ) selbständige Philosophie keinen Sinn (→Franziskanertheologie).
Inmitten dieser Auseinandersetzung bestimmte Thomas von Aquin das Verhältnis der heiligen und der weltlichen Wissenschaft neu. Er anerkannte die Eigenständigkeit der Philosophie und verstand die Universitätstheologie im strengen Sinn als Wissenschaft. Die beiden Wissenschaften gemeinsame Methode ist die metaphysische.
Die Metaphysik ist methodisch und sachlich am *esse (naturale)* orientiert (vgl. Thomas, De Spir. Creat. I, 8 ad 1). Der *actus essendi* ist das Kernstück der thomanischen Seinslehre. Das *esse naturale* darf nicht im Gegensatz zum sog. übernatürlichen Sein verstanden werden. Die metaphysische Frage nach dem *esse* fragt nach der Eigenständigkeit, Eigengesetzlichkeit, Eigenwirklichkeit und Eigenwirksamkeit des Seienden (des natürlichen wie des übernatürlichen Seins). Auf dem Wege der Metaphysik wird jedes Seiende in seiner Seinsheit gewürdigt (→Analogie). Die metaphysische Betrachtungsweise bewährt sich in der Sachlichkeit, im offenen Blick für die Realität. An dieser großen Leistung der Metaphysik haben ihre Gegner Anstoß genommen. Darin sieht Petrus Johannis Olivi († 1298), der maßlose Eiferer für die »evangelische Vollkommenheit«, die antichristliche Gefahr

der aristotelischen Philosophie, daß sie sich rühmen kann, die *temporalia* nach einem eigenen (philosophischen) Maßstab zu beurteilen.
Der Streit der Fakultäten zwang ebenso die Theologen wie die Philosophen zu einer kritischen Prüfung der wissenschaftlichen Prinzipien und Beweismittel. Desgleichen wurden die Unterschiede der philosophischen und der theologischen Beweisführung und Erkenntnis erörtert. Diese Erörterungen werden zu Unrecht der Lehre von der »doppelten Wahrheit« verdächtigt. Die Selbstkritik der Philosophie äußerte sich ferner im bewußten Rückgriff auf den Text des Philosophen und in der prüfenden Auslegung desselben. Der kritische Aristotelismus thomanischer Prägung fand auch unter den Theologen des Weltklerus namhafte Vertreter, z. B. in Gottfried von Fontaines († nach 1306) und dessen Schüler Johannes de Polliaco († nach 1320). Zusammen mit den jüngeren Schülern des hl. Thomas, den *Thomistae*, und der jüngeren Franziskanerschule, den *Scotistae*, setzten sie sich mit Heinrich von Gent und den *Gandavistae* auseinander, welche die Philosophie aufs neue augustinisch-neuplatonisch an der *essentia* orientierten. Diese Frontstellung bestimmt das Geistesleben während der ersten Jahrzehnte des 14. Jh.
3. *Der Abbau der aristotelischen Philosophie in der Theologie der Spätscholastik. a) Der Verlust der Metaphysik in der Theologie.* Die philosophischen und theologischen Bewegungen des 14. und 15. Jh konzentrierten sich auf die einzelnen Schulen der Thomisten, der Scotisten, der Augustinisten (Schüler des Aegidius Romanus), der Ockhamisten u. a. In dieser Konzentration verfügten zwar die Philosophen und die Theologen über eine reiche Tradition. Sie mußten aber notwendig dabei die vielfach unergiebigen Schulfehden und die vielfältigen, einander widersprechenden Schulmeinungen in Kauf nehmen. Die Philosophie war weithin an mathematisch-logischen und naturphilosophischen Fragen und Problemen interessiert und bahnte so, teils im Anschluß an Aristoteles, teils über ihn hinausgehend, der modernen Wissenschaft den Weg. Die Metaphysik aber verkümmerte.
Der Verlust der metaphysischen Denkweise brachte die Theologie um die ontologischen Prinzipien. Die Offenbarungswahrheiten und -gegebenheiten verloren das metaphysische Begründetsein und damit auch den »Sitz in der Welt«; sie wurden mehr oder weniger ausschließlich von »oben« her determiniert. Ansätze dieser Denkweise finden sich bereits bei Johannes Duns Scotus († 1308), der sich noch um eine formale Metaphysik bemühte. Mit allen Konsequenzen ist dieser Methode Wilhelm von Ockham († 1349/50) verpflichtet, welcher die Metaphysik für die Theologie ablehnte.
Die Ablehnung hatte aber zur Folge, daß sich die überkommenen metaphysischen Begriffe mit naturphilosophischen (»physikalischen«) Inhalten und Vorstellungen füllten. Ein Schulbeispiel dieser Fehlentwicklung ist die Geschichte der Begriffe *substantia* und *natura* in der spätscholastischen, insbesondere in der ockhamistischen Theologie.

Mit diesen veränderten Begriffen können die eucharistische Wandlung (Transsubstantiation; →Eucharistie) und die →Wunder in theologisch gültiger Weise nicht mehr ausgesagt werden. Ferner bedingte die Preisgabe der Metaphysik einen Wandel in der Methode. In dem Maße, in dem das theologische Denken die metaphysische Methode preisgab, bemächtigte sich seiner die Logik und die Dialektik. Die Vorherrschaft der Dialektik ist ein Kennzeichen der neuen Denkweise und Geistigkeit *(Via moderna)*.

In diesem methodischen und sachlichen Auseinander von Philosophie und Theologie konnte der heterodoxe Averroismus vor allem in Italien (an den Universitäten Bologna und Padua) seine offenbarungsfeindlichen Tendenzen entfalten. Die natürliche Vernunft stellte ihren Geltungsanspruch neben, ja sogar über den der göttlichen Offenbarung und der Autorität der Kirche (A. Meier). Das Weltbild nahm bereits im ausgehenden 14. Jh (z. B. bei Blasius Pelacani aus Parma) die typisch neuzeitlichen, glaubensfeindlichen Züge an: Ewigkeit der Welt, natürliche Notwendigkeit alles innerweltlichen Geschehens, Stofflichkeit und Vergänglichkeit der menschlichen Seele. Auf dem fünften Laterankonzil 1513 wurde der heterodoxe Neo-Aristotelismus (des Pietro Pomponazzo) verurteilt (D 738). Ein heterodoxes Gefälle bekam im 14. Jh auch die aristotelisch-averroistische Staatslehre, vor allem im »Defensor pacis« des Marsilius von Padua.

b) *Die Ablehnung der aristotelischen Philosophie in der Theologie*. Die überspitzte Ausrichtung der Theologie auf die Dialektik löste im Spätmittelalter an der Universität Paris eine antidialektische Bewegung aus, deren Träger Johannes Gerson († 1429), Nikolaus von Clemanges († 1437) und Peter d'Ailly († 1420) waren. Ihr Anliegen, die Theologie als heilige und als praktische Wissenschaft zu verstehen und zu betreiben, haben Heinrich von Langenstein († 1397), Heinrich Totting von Oyta († 1396) u. a. an deutschen Universitäten vertreten. Diese antidialektische Bewegung wurde durch eine antischolastische Welle unter den Humanisten überboten und schließlich durch die antiphilosophische Haltung der Reformatoren zum Abschluß gebracht (→Reformation).

4. *Ausblick in die Neuzeit*. Die große theologische Erneuerungsbewegung des 16. Jh suchte bewußt den Anschluß an die mittelalterliche Scholastik. Die Schule von Salamanca, der u. a. Franz von Vitoria († 1546), Dominicus Soto († 1560) und Melchior Cano († 1560) angehörten, erneuerte die spanische Scholastik aus den patristischen und scholastischen Quellen. Zu den führenden italienischen Theologen der Reformationszeit zählen Thomas de Vio Caietanus († 1534) und Franciscus de Sylvestris von Ferrara († 1528), die in den bedeutenden Kommentarwerken zu den Schriften des Aquinaten die Scholastik neu belebten. Suarez († 1617) verfügte über das ganze philosophische und theologische Wissen seiner Zeit. Seine »Disputationes metaphysicae« sind eine beachtliche Darstellung der Metaphysik und darüber hinaus eine einzigartige

Dienstleistung für die Theologie. Diese hat sich ihrer gerne bedient.
Von der Mitte des 17. Jh an setzte wieder der Niedergang der scholastischen Philosophie und Theologie ein. Die Schulphilosophie dieser Zeit hatte weder die Lebenskraft der mittelalterlichen noch der spanischen und italienischen Scholastik. Im Gefolge der Aufklärung kam die Theologie unter den Einfluß der Philosophie von Leibniz und Wolff, und später machte sich der Einfluß des deutschen Idealismus geltend.
Die Rückgewinnung der mittelalterlichen Scholastik kennzeichnet die geistigen Bestrebungen der Neuscholastik im 19. Jh. Diese Bemühungen waren von Anfang an historischer und systematischer Natur. Um die historische Erforschung der scholastischen Philosophie und Theologie haben sich vor allem H. Denifle († 1905), C. Baeumker († 1924), F. Ehrle († 1934) und M. Grabmann († 1949) verdient gemacht. Die systematischen Anstrengungen der Neuscholastik werden speziell in der Löwener Schule deutlich. In Kardinal D. Mercier († 1926) hat das überkommene Programm der Einheit von Philosophie und Theologie einen bedeutenden Vertreter gefunden.
Diese Bemühungen, die scholastische Philosophie und Theologie zu erneuern, haben die Päpste immer wieder unterstützt und angetrieben. Angefangen von der Enzyklika »Aeterni Patris« (1879) Leos XIII. über die Verlautbarungen Pius' X., Benedikts XV. und Pius' XI. bis zur Enzyklika »Humani generis« (1950) Pius' XII. hat das kirchliche Lehramt die Bedeutung der aristotelisch-scholastischen Philosophie hervorgehoben und sich gegen ihre Abwertung gewandt.

I. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode I–II, Freiburg 1909–11; M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und der Mystik I–III, München 1926–56; M. de Wulf, Histoire de la philosophie médiévale II (Le XIIIe siècle), Löwen-Paris ^{6}1936; L. Minio-Paluello, Note sull'Aristotele latino medievale, in: RFN 39 (1947), 1–17; 42 (1950), 222–237; 43 (1951), 97–124; 44 (1952), 389–411. 485–495; 46 (1954), 211–231; J. de Ghellinck, Le mouvement théologique du XIIe siècle. Brügge ^{2}1948; J. H. Waszink – W. Heffening, Aristoteles, in RAC I (1950), 657–667; F. Van Steenberghen, Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelism. Löwen 1955; F. Überweg – B. Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie. Berlin ^{13}1956; M. D. Chenu, La théologie au douzième siècle. Paris 1957.
II. P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIIIe siècle. 2 Bände (Les Philosophes Belges 6–7). Löwen ^{2}1908–1911; F. Van Steenberghen, Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites. 2 Bände (Les Philosophes Belges 12–13). Löwen 1931–1942; M. Grabmann, I Papi del Duecento e l'Aristotelismo. I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III. e Gregorio IX. (Miscellanea Historiae Pontificiae V). Roma 1941; E. Gilson, La philosophie au moyen age. Paris 1948; F. Van Steenberghen, The Philosophical Movement in the Thirteenth Century. Edinburgh 1955.
III. G. Ritter, Studien zur Spätscholastik I–II, Heidelberg 1921–22; F. Ehrle, Der Sentenzenkommentar des Petrus von Candida, des Pisaner Papstes Alexander V. Münster 1925; C. Michalski, Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle. Krakau 1925; M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit. Freiburg 1933; M. de Wulf, Histoire de la philosophie médiévale III (Après le XIIIe siècle), Löwen-Paris ^{6}1947; A. Maier, Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik I–IV, Rom 1949–55.

L. Hödl

P. WILPERT (Hrsg.), Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Berlin 1963; O. MUCK, Die transzendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart. Innsbruck 1964.

ARMUT

I. Biblisch II. Theologisch

I. Biblisch

1. *AT.* Wie alle irdischen Güter, wird im AT aus vitaler Lebensbejahung auch der Reichtum hoch geschätzt. In der Geschichte der Patriarchen gilt irdischer Besitz als →Zeichen des Segens Gottes (Gn 24, 35). Ungebrochen wird ursprünglich der Schluß vom irdischen Gut auf die waltende →Gnade Jahwes gezogen.
a) Nach der *Landnahme* in Palästina ergibt sich eine neue Situation: Das nomadisierende Wanderleben wird durch bäuerliche Seßhaftigkeit abgelöst. Das verheißene Land (→Verheißung) ist die Gnadengabe Gottes. Jeder Stamm, ja jeder Israelit soll seinen Losanteil erhalten (Jos 13ff). Das Verhältnis zum Landbesitz wird erst verändert durch den Prozeß der »Kanaisierung«. Der Landbesitz beginnt sich z.T. in den Händen einzelner zusammenzuballen; aus freien Bauern werden Tagelöhner und Schuldsklaven. Die soziale Zerklüftung bringt Armut und Elend mit sich. In der Königszeit erfolgt eine weitere soziale Differenzierung. Skrupellose Geldwirtschaft und gewissenlose Ausnutzung führen zu sozialen Mißständen. In der harten Kritik der *älteren →Propheten* (Amos, Osee, Isaias, Michäas) werden die Mißstände gegeißelt und die Bedrückten und Verelendeten des besonderen Schutzes Jahwes versichert. Gottes →Gericht wird die Strafe für diese Verkehrung seines Willens sein (Am 2, 6ff; 4, 1ff; 8, 4ff). Deren Recht vom irdischen Richter gebeugt wurde (Is 10, 1f), denen wird Jahwe zu Hilfe kommen: »Er wird die Armen richten mit →Gerechtigkeit und den Elenden im Lande Recht sprechen mit Billigkeit« (Is 11, 4). Ja, an einigen Stellen scheint fast eine Gleichsetzung der Armen mit dem Gottesvolk im Blick zu sein – ohne daß dieser Gedanke jedoch herrschend würde (Is 14, 32; vgl. 3, 15; 10, 2). Die Grundlage des prophetischen Protestes ist nicht eine soziale Ethik, sondern das alte Gottesrecht (vgl. Is 22, 1ff). Der Arme ist hier zuerst der Unterdrückte und sozial Geringgestellte und Nichtgeachtete. Das entspricht der Wortbildung: Arm (עָנִי) bezeichnet an sich einen Zustand von verminderter Fähigkeit, Kraft und geringerem Wert (H. Birkeland, Ani und Anaw in den Psalmen. Oslo 1932, 7f), der sich in geringer sozialer Stellung (Unterdrückung), in materieller Armut oder anderer Not äußern kann. Eine religiöse Wertung der Armut findet sich in der vorexilischen Prophetie allein bei Sophonias: Gott wird bei der Errichtung seines →Heils die stolzen, übermütigen Prahler entfernen. »Und ich werde in dir übriglassen ein demütiges (עָנִי)

und geringes (דַּל) Volk, und es wird beim Namen Jahwes Schutz suchen der Rest →Israels« (Soph 3, 11–13). Die beiden Ausdrücke nähern sich der Bedeutung von »demütig« (עָנָו) und »gerecht« (צַדִּיק) und stehen im Gegensatz zu »hochmütig« und »vermessen« (vgl. Ps 37).

b) Von der Prophetie wird auch die *Gesetzgebung* in Israel beeinflußt. Schon im Bundesbuch wird vom Richter gefordert, das Recht des Armen nicht zu beugen (Ex 23,6). Auch der Arme soll an den Segnungen des siebten Jahres Anteil haben (Ex 23,11). Eine ausgiebige, auf die Sozialordnung der Wüstenzeit zurückgreifende, ethisch hochstehende Armengesetzgebung enthält das *Deuteronomium*. Es enthält teils Schutzbestimmungen, teils Mahnungen zur Wohltätigkeit. Der idealistische Zug, der die praktische Durchsetzung des Deuteronomiums weithin scheitern ließ, kommt in dem Satz zum Ausdruck: »Es wird bei dir keine Armen geben; denn reichlich wird Jahwe dich segnen in dem Lande...« (15,4). Die Besitzlosen (Leviten) und Bedürftigen (Fremdlinge, Waisen und Witwen) sollen den Zehnten eines jeden dritten Jahres zugeteilt bekommen (14,28f); beim Schulderlaß am Ende des siebten Jahres soll der Arme geschont werden (15, 1–6); das Pfand eines armen Menschen soll man nicht über Nacht behalten (24,12f); dem bedürftigen Tagelöhner ist noch am gleichen Tage sein Lohn auszuzahlen (24,14f; vgl. 24,17–22). Aus den Erfahrungen der Königszeit dürfte der allgemeine Satz zu erklären sein (gegen 15,4!): »Denn nie wird es an Armen fehlen im Lande...« (15,11). Die Bestimmungen des Heiligkeitsgesetzes (→Heiligkeit I) bewegen sich in den gleichen Bahnen (Lv 19,10; 23,22).

c) Die unermüdliche Anklage von Amos bis Ezechiel zeigt, daß Israel eine gotteswürdige Ordnung seiner sozialen Verhältnisse nicht gelungen war. Erst die gewaltsame Zerstörung und Verbannung führt auch hier eine flüchtige Wendung herbei, die aber nicht voll wirksam wurde. Das Volk als Ganzes ist arm und elend und muß eine Besserung demütig von Gott allein erwarten. Jerusalem selbst ist »die Gebeugte« (Is 54,11), doch sie lebt in der →Hoffnung: »Denn der Herr tröstet sein Volk, und seiner Elenden erbarmt er sich« (Is 49,13); er bringt den Elenden »frohe Botschaft« (Is 61,1). In dieser Zeit verschwistert sich mit dem Begriff der Armut der Begriff der →Demut und wird nun zu einem eigenen *Frömmigkeitsbild*. Armut und wahre Frömmigkeit hängen nun innig zusammen (Ps 10, 17; 22, 27; 34, 3; 86,1f). Aus dieser neuen Haltung sind viele Psalmen des Vertrauens und der Bitte entstanden, wobei ältere traditionelle Motive des Kultpsalms, in denen Gott als besonderer Schützer der Armen erscheint, weiterwirken. In der Weisheitsliteratur wird diese Höhe nicht gehalten und die Armut oft (neben anderen Motiven) als Folge eigener Schuld geringgeachtet (Spr 6,6–11; 28,19).

Im AT stehen also die unreflektierte Wertung des Reichtums als Segen Gottes einerseits, der Armut als Last und Strafe, aber auch als religiös vertieftes Lebensideal andererseits letztlich unausgeglichen

nebeneinander. Der Ausgleich gelingt nicht, weil das AT noch keine gültige Antwort auf das Problem des →Bösen und des →Leides gefunden hat. In hochstehenden Kreisen der Prophetenjünger (Gottesknechtlieder, besonders Is 52, 13–53) und in dem dichterischen Höhenflug des Buches Job tastet es sich nahe heran, ohne daß diese Lösungen der Überwindung des Leides durch stellvertretende →Sühne (Knecht Jahwes; →Stellvertretung) und durch die radikale Anerkennung der Majestät Gottes (Job) in der Breite existentiell vollzogen worden wären (Spätjudentum und Rabbinismus). Erst durch den →Glauben an ein →Leben nach dem →Tode kann das Problem der →Vergeltung und des Ausgleichs zwischen arm und reich letztlich aufgelöst werden.
2. *NT*. Die grundlegenden Züge im Armutsbild des AT weisen in das NT hinüber: Der Besitz von Gut und Land wird zunächst als etwas Positives gesehen, das zur Erfüllung des menschlichen Daseins gehört. Der Arme und Elende bewegt sich am Rande des Todes (Pss 35; 49; 73). Das Königtum Gottes (→Reich Gottes) mit dem neuen Himmel und der neuen Erde wird aber mit der Fülle des Lebens auch den Reichtum Gottes (Apk 21 f) und den »Besitz des Landes«, der den Sanftmütigen verheißen ist (Mt 5, 5), gewähren. Ferner: Das »Recht« der Armen und die Pflicht zur Wohltätigkeit werden vom NT aufgenommen; sie werden stets als Prüfstein der wahren Zugehörigkeit zum neuen Gottesvolk gewertet (Mt 6, 1–4; Lk 14, 12–14; 16, 19–31) und auch noch als Maßstab des →Gerichtes beibehalten (Mt 25, 31–48). Schließlich kann das NT an die Armut als Form der religiösen →Existenz anknüpfen (עֲנָוִים - Ideal) und sie durch die Forderung völliger Besitzlosigkeit für den Jünger und einer kritischen Haltung gegen den Reichtum vollenden. Die geistlichen Güter haben den Vorrang vor den irdischen; sie kommen am reinsten in den Gaben des Königtums Gottes zum Ausdruck (vgl. Mt 5, 3–12). Der tiefste geistliche Sinn der Armut enthüllt sich in der Torheit des Kreuzes, die die wahre Gottesweisheit ist (1 Kor 1, 18; 2, 5).
Trotz dieser Verbindung mit dem AT stellt →*Jesus* das Verhältnis zu Armut und Besitz auf eine neue Stufe. Allein von der alles beherrschenden Botschaft und Wirklichkeit des Königtums Gottes her werden die Aussagen verständlich und in der richtigen Perspektive gesehen. Die Verwirklichung des Königtums Gottes ist am bündigsten in dem von allen irdischen Schranken befreiten und in der →Liebe Gottes selbst verankerten Liebesgebot zu sehen: »Seid barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist!« (Lk 6, 36)
a) In den Seligpreisungen wird den Armen, Hungernden und Weinenden das Königtum Gottes zugesprochen (Lk 6, 20f). Es sind die gleichen, denen die Frohbotschaft verkündet wird (Lk 4, 18; vgl. Mt 11, 5): materiell Bedürftige, die ihr Los in Schlichtheit vor Gott angenommen haben, von dem sie alles →Heil erwarten. Das gleiche meint auch die parallele Fassung bei Matthäus: »Selig die Armen im Geiste« (Mt 5, 3). Wie die Unmündigen (Mt 11, 25) und die Kinder (Mk 10, 13–16) sind sie besonders für das Königtum Gottes bereitet, weil sie

keine Hoffnungen auf irdische Güter setzen. Jesus lehrt keine grundsätzliche Ablehnung des Reichtums, schildert aber seine Gefahr für das ewige Heil in kräftigen Farben. Wo Besitz und Reichtum den ungeteilten Dienst vor Gott einschränken, muß eine radikale Trennung erfolgen (Wort vom Schätzesammeln: Mt 6, 19–21; Wort vom Mammonsdienst: Mt 6, 24; Lk 16, 13; das Bildwort vom Kamel und Nadelöhr: Mk 10, 25). Die Ausschließlichkeit der Wahl zwischen Reichtum und Gott ist vom AT und Spätjudentum her gesehen neu und drückt die radikale →Offenbarung von Gottes Herrschaftsanspruch im NT aus.

b) Für die →*Nachfolge* im engeren Sinn fordert Jesus von den Jüngern völlige Besitzlosigkeit, zumindest in der Weise der inneren Loslösung: »So kann denn keiner von euch, der nicht allem entsagt, was er besitzt, mein Jünger sein« (Lk 14, 33). Die Aufgabe des Besitzes ist nicht aszetisch, sondern mit dem ungeteilten Dienst am Reich Gottes motiviert: Die gewonnene →Freiheit soll den Jünger zu voller Hingabe an das Werk befähigen. Die Jünger trennen sich tatsächlich von Haus und Familie und allem Besitz und teilen die auch materielle Armut des Meisters (Mk 1, 16–20; Mt 8, 19f; Lk 22, 35). Nach Pfingsten werden die Regeln Jesu z.T. in interpretierender Weise auf die Situation der Urkirche (→Kirche) angewandt (Mk 6, 6–13; Lk 10, 1–12; Mt 10). Reisende →Apostel und Propheten werden von den Gemeinden unterhalten, →Paulus macht dabei eine Ausnahme (vgl. 1 Thess 2, 5.9; 1 Kor 9, 4–14).

c) Die grundsätzliche Verwerfung des Besitzes wird weder von Jesus gelehrt noch in der *Urgemeinde* praktiziert (gegen den sog. »christlichen Kommunismus«). Der »Rat« an den Jüngling, seinen ganzen Besitz den Armen zu geben und Jesus nachzufolgen, ist als individueller Heilsrat, nicht aber als vollkommenerer Weg, im Gegensatz zum Gebot, zu verstehen: Die Frage richtet sich auf das »ewige Leben«, das auch alle anderen verpflichtet (vgl. Mk 10, 17–22; Mt 19, 16–22). In der gleichen Weise erfahren wir von der Urgemeinde in Jerusalem Beispiele hochherzigen, aber freiwilligen Verzichts auf Besitz (Apg 4, 36–5, 11). Von der leicht idealistisch gefärbten Schilderung in Apg 2, 44–47 und 4, 32–35 hebt sich der Realismus in Apg 6, 1–6, der von den Anfängen einer geordneten Armenfürsorge berichtet, deutlich ab. An Dt 15, 11 knüpft das Wort an: »Denn Arme habt ihr immer bei euch« (Mk 14, 7), das die Notleidenden mit Selbstverständlichkeit der Liebe der Christen überantwortet.

d) In der *apostolischen Paränese* gilt es als selbstverständlich, daß die Brüder, die in Christus eins geworden sind (Gal 3, 28), keinen Notleidenden unter sich ertragen (1 Kor 12, 26). Zeichen der →Einheit zwischen heidenchristlichen Gemeinden und der bedürftigen Muttergemeinde Jerusalem sind die Sammlungsaktionen, für die sich Paulus einsetzt (Röm 15, 26–28; Gal 2, 10; 2 Kor 8f). Das Thema der Armut tritt jedoch in der Briefliteratur nicht stark hervor, mit Ausnahme des betont reichenfeindlichen Jakobusbriefes (Jak 5, 1–6; 2, 5–7). – Auch

in der ntl. Heilsgemeinde bewährt sich die wahre Hingabe an Gott und die Jüngerschaft Jesu im Dienst an dem notleidenden Bruder (Mt 25, 31–46). Doch werden insgesamt die irdischen Werte durch das neue »Sein in Christus«, die gnadenhafte Wirklichkeit des Heils im Getauften (→Taufe), letztlich relativ und unwichtig. Die Erkenntnis der wahren →Weisheit des Kreuzes Christi (1 Kor 1, 18–2, 5) und die gnadenhafte Mitexistenz mit dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn (2 Kor 4, 7–18) schenken die Möglichkeit, auch die Armut als erfüllten Reichtum zu leben. Diese tiefste Sinnerfüllung deutet Paulus in den Worten an: »Arm, und doch viele bereichernd, besitzlos, und doch alles besitzend« (2 Kor 6, 10).

H. Birkeland, Ani und Anaw in den Psalmen. Oslo 1932; N. Peters, Die soziale Fürsorge im Alten Testament. Paderborn 1936; A. Kuschke, Arm und reich im Alten Testament. Gießen 1939; H. Bolkestein–A. Kalsbach–A. Bigelmair, Armut, in: RAC I (1950), 698–709; J. van der Ploeg, Les pauvres d'Israel et leur piété, in: OTS 7 (1950), 236–270; A. Gelin, Les pauvres de Yahvé. Paris [2]1953; E. Percy, Die Botschaft Jesu. Lund 1953, 40–108; J. Dupont, Les béatitudes. Louvain [2]1958, 209–217; F. Hauck – E. Bammel, πτωχός, in: ThW VI (1959), 885–915; W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments II/III. Berlin [4]1961, 241–253.

W. Trilling

J. Dupont, Les πτωχοὶ τῷ πνεύματι et les 'nwj rwh de Qumrân, in: Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift für J. Schmid. Regensburg 1963, 53–64; J. Schmid, Reichtum, in: LThK VIII ([2]1963), 1133–1135; A. Hamann – St. Richter (Hrsg.), Arm und reich in der Urkirche. Paderborn 1964; A. Stöger, Armut und Ehelosigkeit – Besitz und Ehe der Jünger nach dem Lukasevangelium, in: GuL 40 (1967), 43–59; S. Verhey, Armut, in: SM I (1967), 342–347; W. Grundmann, ταπεινός in: ThW VIII (1969), 1–27.

II. Theologisch

1. *Zum Begriff der Armut.* Armut ist nicht als ein abstrakter Begriff zu fassen, der immer und überall eine feststehende Geltung hat. Sie ist vielmehr – wie der Reichtum – eine in etwa relative Größe, die auf die sich wandelnden Situationen des wirtschaftlich-sozialen Lebensstandards der Zeiten und Völker bezogen werden muß. Liegt der Lebensstandard der sozialen Umgebung sehr hoch, so kann bescheidener Wohlstand unter Umständen noch als Armut gelten; die äußerste lebensmögliche Armut fällt mit dem Existenzminimum zusammen; absolute Armut führt als Mangel an jeglichen Mitteln der Existenzfristung zum Tode. Zwischen den beiden lebensmöglichen Extremen sind zahlreiche Variationen der tatsächlichen Armut denkbar. Immer aber ist mit der Armut verbunden ein gewisses Maß des Entbehrens an jenen Gütern, die dem Menschen als Objekte des Besitzes, des Genusses, des Verbrauches und des Arbeitsmittels an sich verfügbar sein können (→Eigentum). Hinzu kommen noch wirtschaftliche Ungesichertheit und Minderung des sozialen Einflusses, die nach dem Grad der tatsächlichen Armut zu messen sind. Von hier aus sind der relativen Begriffsbestimmung der Armut wohl gewisse Grenzen zu ziehen.

2. *Grund und Arten der Armut.* Der letzte Grund für die Tatsache der

Armut ist die →Sünde. Sie ist Erweis dessen, daß diese →Welt »im argen liegt« und auf ihre Vollendung im →Reiche Gottes wartet. (Man muß sich aber hüten, jede Armutssituation als Zeichen persönlicher Schuld zu sehen, obwohl es selbstverschuldete Armut gibt.) Deshalb wird die Armut bis zur endgültigen Wiederherstellung der Welt bleiben, wenn vielleicht auch in sich wandelnden Formen.

Das bedeutet jedoch nicht, daß der Kampf gegen die *sozial bedingte Armut* – es gibt auch die *freiwillige, religiös bedingte Armut* – aufzugeben sei. Die Gemeinwohl-Gerechtigkeit (→Gerechtigkeit II) und die →Liebe haben die Pflicht, die konkrete Armut möglichst zu beheben durch Zuständereform und Wohlfahrtspflege. Jeder Christ hat auch die sittliche Aufgabe, mit seinen Mitteln dem Notleidenden zu helfen. Der Arme selbst soll aus Verantwortungsbewußtsein dem Gemeinwohl gegenüber versuchen, durch Fleiß und Sparsamkeit seine Armut zu überwinden, vor allem wenn diese selbstverschuldet ist.

a) Bei der *unverschuldeten* Armut kommt es darauf an, sie sittlich recht zu bestehen, nicht dem Unglauben und der Verzweiflung zu verfallen und nicht mit seinem Schicksal zu hadern. Wenn die Hl. Schrift auch den Segen der Armut verheißt, so gilt das doch nur von dem, der sie frei bejaht, nicht von dem, der sich gierig nach Reichtum sehnt. »Nicht die Armut ist etwas Schlimmes, sondern der Widerwille gegen die Armut« (Johannes Chrysostomus, Hom. Mt. 90, 3). Schon von den Kirchenvätern wird die Auffassung vertreten, »daß weder die Armut noch der Reichtum an sich etwas Gutes ist, sondern daß alles auf unsere Gesinnung ankommt« (Johannes Chrysostomus, Hom. Phil. 3, 5). Zwar gilt die Seligpreisung des Herrn (Mt 5, 3), aber »nicht alle Armen sind selig. Denn Armut ist ein unbestimmter Begriff. Es können Arme gut und schlecht sein« (Ambrosius, Expos. Ev. Lc. V). Wenn Armut und Reichtum an sich auch indifferent sind und es bei beiden auf die Gesinnung ankommt (→Herz), so wird dieses doch so gesehen, daß die reale Armut leichter zur rechten Einstellung Gott gegenüber führt als der Reichtum (Leo der Große, Serm. 95, 2).

b) *Die religiös begründete, freiwillige Armut.* α) *Arten.* Die Armut ist nicht nur im Christentum beheimatet, sondern gehört zum religiösen Enthusiasmus der meisten →Religionen (z. B. Buddhismus). Bei der religiös motivierten Armut im Christentum sind vier Hauptformen zu sehen: 1. Der einzelne, gemeinschaftslos Lebende ergreift die Armut (Einsiedler). Diese oft vorkommende Form ist historisch nicht immer klar in ihrer letzten Motivierung zu greifen, da es sich um individuellen, nicht durch institutionelle Tradition gefestigten Lebensstil handelt. 2. Der einzelne verzichtet auf irdische Güter, während die ihn tragende Gemeinschaft Besitz hat. Hier wirkt sich das Beispiel der apostolischen Urgemeinde besonders aus, wobei Verbindungslinien nach Qumran nicht ausgeschlossen sein mögen. 3. Sowohl der einzelne als auch die →Gemeinschaft verzichten auf irdische Güter. Christi Leben und Lehre – vor allem seine Aussendungsreden – geben dieser Form die innere Begründung. 4. Der Mensch löst sich innerlich

durch die Armut im Geiste von der Welt. Dies sieht man gefordert durch die Bergpredigt und die Grundlinien der Hl. Schrift. Wie diese Einstellung das äußere Verhalten den Dingen gegenüber formt, wird sie andererseits selbst die äußere Armut beseelen müssen.

β) *Geschichte der religiösen Armut*. Aus dem Gedanken, daß das Reich Gottes neue Gemeinsamkeit unter die Menschen bringt, betrachtete die christliche Urgemeinde den irdischen Besitz nicht so sehr als Eigentum, sondern als zur Verwaltung übertragenes Gut. Man war auf Ausgleich bedacht und half durch Verkauf des Besitzes den Armen. Diese Haltung wirkte lange nach, man findet sie bei Origenes, Gregor dem Wundertäter, Cyprian und Marcion. Weiteres Nachdenken ist bei Hermas festzustellen: Der Mensch kann sich nicht allen Besitzes begeben, da er ihn zur Lebensfristung braucht; deshalb ist zur rechten christlichen Haltung die Armut im Geiste erfordert.

Mit dem sich festigenden christlichen Aszetentum (→Aszese) kommt dann die stärkere Betonung der Armut, die allerdings mehr auf den einzelnen schaut und nicht wie die Urgemeinde an der Gemeinschaft orientiert ist. Der frühe Stand der →Jungfräulichkeit kannte zunächst die Armut nicht als Forderung, wenngleich schon Justinus herausstellt: Reicher Besitz und Aszese sind Gegensätze. Klemens von Alexandrien vertieft die Bedeutung der Armut mit dem Hinweis: Die Armut im Geiste fördert wesentlich die Gottes- und Nächstenliebe, die für den Christen entscheidend sind. Cyprian dagegen betrachtet auch die äußere Armut als wichtig: »Je mehr man reich an irdischen Gütern wird, desto ärmer wird man bei Gott« (Op. et Eleem. 13). Doch soll das keinen Automatismus bedeuten, der das Äußere als einzigen Gradmesser des Inneren gelten läßt. Ähnlich wie bei Cyprian ist es bei Origenes und Tertullian.

Die Anachoreten (→Mönchtum) zogen die Konsequenzen dessen, was bis dahin zur Armut als einer christlichen Möglichkeit erarbeitet war. Für sie ist die Besitzentäußerung wesentlicher Teil der ἀπόταξις (der Weltentsagung). Ihre Armut blickt in ihrer Sinnrichtung stark auf die Vervollkommnung des einzelnen und nimmt zum Teil krasse, auch abwegige Formen der Bedürfnislosigkeit an. Weil der Anachoret aber von seiner eigenen →Arbeit lebte, ist mit dem dafür notwendigen Gerät und Material doch ein Minimum des Verfügbaren vorhanden.

Die alles umfassende Armut und Besitzlosigkeit des einzelnen ist erst gegeben, als bei Pachomius die klösterliche Gemeinschaft den Besitz und die Bewirtschaftung des Arbeitsmaterials und der Erzeugnisse übernimmt. Der einzelne entäußert sich tatsächlich von allem. Dafür empfängt er von der Gemeinschaft, die festen Besitz hat, seine Existenzsicherung. Man müßte also eigentlich von »Armut in Sicherheit« sprechen, wobei sich manche Probleme der tatsächlichen Armut ergeben. Diese Form ist für die weitaus meisten Ordensgemeinschaften maßgeblich geworden. Auch Basilius übernimmt sie. Er betont die Armut des einzelnen gegenüber der besitzenden Gemeinschaft so, daß schon der Gebrauch des Wortes »mein« verpönt ist und praktisch

nur das »unser« anerkannt wird. Zur Begründung weist Basilius auf die apostolische Urgemeinde hin (Apg 4, 32). Er verankert die Armut auch theologisch tiefer, indem er sie nicht nur als aszetische Übung, sondern als Ausdruck der christlichen →Hoffnung wertet. In dieser Linie folgt ihm Johannes Chrysostomus, der aber die Armut nicht nur als monastische Form sieht, sondern sie allen Christen nahelegt. Durch Kaiser Justinian I. erhielt die freiwillige Armut auch entsprechende juristische Verankerung mit öffentlicher Geltung.
Das basilianische Mönchtum kennt Zeiten, in denen die Armutspraxis sehr gemildert wurde, es hat aber auch immer wieder eine Erneuerung der Armutsstrenge gesehen, die bedeutendste wohl in der Reform Theodors von Studion. Seine Art wurde in Rußland vom sog. Höhlenkloster bei Kiew übernommen und strahlte von dort weit aus. Das Nachlassen in der Strenge vom 11.–14. Jh wurde durch Sergius von Radonesch reformierend aufgefangen. Insgesamt scheint aber das russische Mönchtum die volle persönliche Armut seiner Basilius-Regel nur selten erreicht zu haben.
Aus ihrer dualistischen Weltauffassung, nach der alles Materielle als böse galt, kamen die Gnostiker (→Gnosis) und Manichäer dazu, jeden, auch den gemeinsamen Besitz als sündhaft zu verwerfen. Eine ähnliche Linie hielten die Montanisten und Novatianer, während es von den Apostolikern und Euchiten nur vermutet werden kann. Die Circumcellionen suchten gewaltsam die ganze Kirche zur radikalen Armut zu zwingen. Der aus irriger Glaubensüberzeugung geborene Armutsenthusiasmus dieser Gruppen ist großenteils von der Armut der orthodox gebliebenen Aszeten und Mönche unschädlich gemacht worden.
Das *Abendland* hat zunächst die im Orient entwickelte Armutspraxis unverändert übernommen, sei es in der anachoretischen (Vita Antonii des Athanasius), sei es in der zönobitischen Form vor allem eines Basilius. Der traditionellen zönobitischen Linie folgen die für die okzidentale Armutspraxis einflußreichen Werke: Sulpicius Severus: Vita S. Martini, Augustinus: De civitate Dei, Gregor der Große: Liber regulae pastoralis, Johannes Cassianus: De institutis coenobiorum. Augustinus vertieft für das Zönobitentum den Gedanken, daß die Gemeinsamkeit des Lebens vom einzelnen das Aufgeben allen Privatbesitzes erfordert. Er hat sogar im Jahre 411 versucht, mit seiner Klerikergemeinschaft die Nutzung des Kirchenvermögens aufzugeben und von den Almosen der Gläubigen zu leben. Der Versuch scheiterte am Widerstand des Volkes. Sonst ist sein Armutsstil vom Beispiel der christlichen Urgemeinde bestimmt.
Auch die Benediktinerregel bringt keine neuen Motive und Formen der Armut, sie kennt selbst das Wort Armut nicht. Die Reformen von Cluny, Gorze und Hirsau schärfen im Rahmen der ἀπόταξις nur die Armut des einzelnen ein, die Gemeinschaft behält Eigentum. Dagegen grenzen die Kartäuser den Gemeinbesitz ein durch das Verbot jeden Besitzes außerhalb der Kartausen und die Ablehnung von Zehntbesitz

und Oblationen. Gleichartig ist der Beginn der Zisterzienser. Durch ihre Ablehnung von Zehntbesitz bei Eigenbewirtschaftung der liegenden Güter wuchs aber auf die Dauer die Sicherung des Gemeinschaftsbesitzes erheblich.
Die Kartäuser und Zisterzienser stehen bereits an der Schwelle jener großen religiösen Bewegung des 11.–13. Jh, in der die Idee der freiwilligen Armut breiteste Kreise auch des Volkes ergreift und zu neuem Armutsstil drängt. Armut wird als Weg der besonderen →Nachfolge Christi und der →Apostel begriffen. Die Prämonstratenser und viele andere nennen sich »Arme Christi«. »Nackt dem nackten Christus am Kreuze folgen« (Robert von Arbrissel) wird das oft wiederholte Motiv. Die meisten der so ansetzenden Wanderprediger-Gruppen endeten allerdings im traditionshaften Gemeinschaftsbesitz. In der religiösen Armutsbewegung jener Zeit stehen auch die Waldenser, Albigenser und Katharer. Bei ihnen ging manches von gnostisch-manichäischem Dualismus mit, wenn sich die Katharer bald auch recht besitzfreudig zeigten. Stärker bei den Waldensern beheimatet ist die radikale Forderung, daß die gesamte Kirche arm sein müsse, um die wahre →Kirche zu sein. In diese Zusammenhänge gehört auch die Ankündigung Joachims von Fiore, die kommende Kirche des Geistes werde arm sein.
Die häretische Armutsbewegung wurde aufgefangen vor allem durch Dominikus und Franziskus, in denen der neue Armutsstil die orthodoxe kirchliche Möglichkeit fand. Franziskus versteht die Armut sowohl für den einzelnen als auch für seinen ganzen Orden als verpflichtend. Er sieht die Armut jedoch nicht nur als ein Verhalten den materiellen Dingen gegenüber. Vielmehr formuliert er sie als »Leben ohne Eigentum« und bezieht das sehr stark auch auf die geistige Anspruchslosigkeit gegenüber der Tatsache, daß alles Geschaffene, auch der Mensch mit all seinen Fähigkeiten, Eigentum Gottes ist (→Schöpfung). Die nachfolgende →Mystik ist gerade von diesem Gedanken stark geprägt worden. Franziskus ergreift diese Armut als besonderen Weg der Nachfolge Christi und kommt zum Gedanken der mystischen Brautschaft mit der Armut. Die alles umfassende Armut ist für ihn im Blick auf das Kommen des Reiches Gottes gesehen und wird ihm Ausdruck der christlichen Hoffnung auf den alles wirkenden Herrn. Weil das Leben ohne Eigentum auch den Verzicht auf etwaige Lohnforderungen in sich schließt, wird die franziskanische Armut zur Bettel-Armut: »Wenn uns der Arbeitslohn nicht gegeben wurde, nahmen wir Zuflucht zum Tische des Herrn, indem wir von Tür zu Tür Almosen bettelten« (Franziskus-Testament). Die These franziskanischer Kreise, Christus habe mit den Aposteln in völliger Armut und ohne jeden Besitz gelebt, wurde zu Beginn des 14. Jh durch Papst Johannes XXII. verworfen, weil sie die Konsequenz barg, daß jeder Christ arm sein müsse angesichts des alle verpflichtenden Beispiels Christi. Auch der Versuch, das asketisch zu ver-

wirklichende Leben ohne Eigentum kanonistisch zu regeln, ergab Schwierigkeiten (→Franziskanertheologie).
Die weiteren Formen der Armut in den kirchlichen Orden gehen alle auf eine der bereits früher errungenen Arten zurück. Ignatius von Loyola kombinierte zwei Armutsformen, indem er seiner Gründung festen Besitz untersagte, für die Kollegien aber eine Ausnahme machte.
Die evangelische Kirche lehnt die geformte freiwillige Armut wegen des Gelübdecharakters ab. Sie sieht aber die Möglichkeit, daß die Armut freiwillig als Lebensform ergriffen wird. Die Diakonie kennt den Verzicht einzelner auf Besitz zugunsten der Armen. Ansätze zu geformter Armut bei gemeinsamem Besitz finden sich bei der Herrnhuter Brüdergemeinde Zinzendorfs im 18. Jh. Auch die »Evangelische Franziskanerbruderschaft« unter Leitung von F. Heiler will die Armut; sie stellt die Armut im Geiste voran, fordert dazu aber wesentliche Einschränkungen des Besitzes.
3. *Der kirchliche Sinn der Armut.* Die grundsätzlichen Bestimmungen zur Ordensarmut gibt CIC 569, 582, 594. Das feierliche Gelübde hat kanonisch – nicht zivilrechtlich – Besitz- und Erwerbsunfähigkeit des einzelnen zur Folge; einfache Gelübde belassen normalerweise das bloße Eigentum und das Erwerbsrecht, nehmen aber Verwaltung und Nutznießung. Erwerb und Verdienst des einzelnen fallen an den Orden oder das Kloster. Angeraten ist testamentarische Verfügung über eventuellen Besitz vor den Gelübden, nachher ist dafür durchweg päpstliche Genehmigung gefordert.
Armutspraxis und Ausdehnung des Armutsgelübdes sind bei den Orden verschieden. Maßgeblich sind die Regel und die Konstitutionen. Am weitesten gehen die Franziskaner: Verzicht auf gemeinsamen Besitz, aus dessen Erträgen der Unterhalt gesichert würde, Verzicht auch auf Mitgift, das Eigentumsrecht an der Ordenshabe steht dem Hl. Stuhle zu.
Rechtliche Abgrenzungen des Armutsgelübdes sind notwendig, geben aber den letzten kirchlichen Sinn des Gelübdes nicht wieder. Daß der Religiose durch die Armut persönlich frei und seelisch gesicherter wird, ist nur eine Seite. Wesentlich ist auch diesem Gelübde der ekklesiologische Sinn: Das Armutsgelübde ist Auftrag, inmitten der Gläubigen →Zeugnis davon abzulegen, daß Gott den Menschen die →Gnade schenkt, daß die Gestalt dieser Welt vergeht, daß Gottes Reich kommt. Armut wird so zur gelebten Hoffnung. Sie macht den eschatologischen Charakter der Kirche zeichenhaft sichtbar. Die von allen geforderte Haltung der Welt gegenüber soll durch die Ordensarmut zeichenhaft verwirklicht werden. Das Charismatische und Enthusiastische, das der auf den Herrn wartenden Kirche eignet, soll in der Armut bleibend sein.
Die oft vorgenommene Gleichsetzung von Gebrauchsabhängigkeit und Armut macht die Armut zu einem Annex des →Gehorsams. Sie muß als selbständiger Ausdruck in Geltung bleiben. Ebenso sollte sie

nicht nur Anliegen des einzelnen sein, sondern auch gemeinschaftsbezogen gelten, wobei sich der unterschiedliche Armutsstil der Orden ausprägen kann. Heute gilt es vor allem, eine Spiritualisierung aufzufangen und die Armut auch nicht unter der Tätigkeit mit all ihren christlich legitimen Arbeitsmitteln leiden zu lassen. Das alles läßt sich aber nicht rein legislatorisch und absolut festlegen, obwohl die Legislative helfen muß. Es bedarf der persönlichen, verantwortungsbewußten Selbstbesinnung und →Entscheidung, damit die Armut ihren für das Wesen der Kirche wichtigen Zeichencharakter nicht verliert.

M. von Dmitrewski, Die christliche freiwillige Armut. Berlin 1913; H. Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Berlin 1935, Darmstadt 1961 (Lit.); A. M. Crofts, Property and Poverty. Dublin 1948; B. Welte, Vom Sinn und Segen der Armut: Vom Wesen und Walten christlicher Liebe. Freiburg [2]1948; K. Esser, Mysterium paupertatis, in: WiWei 14 (1951), 177–189; Ch. Journet, Propriété chrétienne et pauvreté chrétienne. Fribourg 1951; K. Beyschlag, Die Bergpredigt und Franz von Assisi. Gütersloh 1953; L. Bloy, Das Heil und die Armut. Heidelberg 1953; H. Hanstein, Ordensrecht. Paderborn 1953, 100–116. 157–164. 195–204; E. Werner, Pauperes Christi. Leipzig 1956; J. Leclerq, Der Ordensberuf. Luzern-München 1958, 99–138; K. Rahner, Die Armut des Ordenslebens in einer veränderten Welt, in: GuL 33 (1960), 262–290.

L. Hardick

G. Lucques, La nouvelle pauvreté. Paris 1961; H. Kraus, Armut in der Überflußgesellschaft, in: GuL 35 (1962), 410–426; J. B. Metz, Armut im Geiste. München 1962; P. Regamey, La pauvreté et l'homme d'aujourd'hui. Paris 1963; F. Wulf, Das Mysterium der Armut in der Kirche von heute, in: GuL 36 (1963), 128–133; M. D. Chenu, Paradoxe de la pauvreté évangélique et construction du monde, in: La Parole de Dieu, Bd. 2. Paris 1964, 389–404; A. Kuhn, Die Sorge um die Armen. Eine Überlegung zur sozialen Frage, in: Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen (Festschrift f. H. Kuhn). München 1964, 249–266; Y. Congar, Für eine dienende und arme Kirche. Mainz 1965; F. Wulf, Vom Geist der Armut, in: GuL 38 (1965), 135–146; Y. Congar, Die Armut im christlichen Leben inmitten einer Wohlstandsgesellschaft, in: Concilium 2 (1966), 343–354; K. Rahner, Theologie der Armut, in: Schriften zur Theologie VII. Einsiedeln 1966, 435–480; Die Armut und der Hunger der Völker, in: J. Ch. Hampe, AF III. München 1967, 376–407.

Aszese

Den Nichtkundigen mag es vielleicht verwundern, ein Stichwort »Aszese« in einem »Handbuch theologischer Grundbegriffe« zu finden. Aber gerade das wäre ein Zeichen dafür, wie sehr dieses Wort im durchschnittlichen (auch christlichen) Verständnis seine heilstheologische Tiefe verloren hat. Es wird sich zeigen, daß der Aszese im Offenbarungsgut selbst eine zentrale Bedeutung zukommt. Nur von einer theologischen Sicht her kann auch die ethisch-moralische Seite der christlichen Aszese in ihrem eigentlichen Anliegen verstanden werden.

1. *Der Begriff* Aszese ist nicht christlicher Herkunft, sondern hat im klassischen und hellenistischen Griechisch seinen Ursprung. Erst Klemens von Alexandrien und Origenes haben ihn in den christlichen Sprachgebrauch eingeführt. Will man darum die Offenbarung (die Bibel) nach dem mit ihm gemeinten Sachverhalt befragen, muß man

wenigstens einen ersten Überblick über seine Geschichte geben. Aus ihr erhellt auch, warum der Begriff der Aszese in so verschiedenem Sinn gebraucht wird.

Das Wort Aszese kommt vom griechischen ἀσκέω mit den Substantiven ἄσκησις, ἀσκητής und begegnet zuerst (Homer; Herodot) im Sinne einer künstlerischen Bearbeitung oder technischen Verfertigung, wird dann aber vor allem für die körperliche Übung und Ertüchtigung verwandt (Thukydides, Xenophon, Platon). Von daher eignet ihm das Moment der Wiederholung und des Methodischen. – Zu diesem physischen Sinn kommt noch ein geistiger und moralischer: Aszese als Schulung des erkennenden Geistes und des Willens, die beide vielfach das gleiche beinhalten, wo nämlich →Weisheit und →Tugend als identisch betrachtet werden. Nach Sokrates (Gorg. 507 C) muß der Mensch, um tapfer, gerecht und fromm, um gut zu sein, die σωφροσύνη, die Besonnenheit, üben und alles Zuchtlose fliehen. Bei den Stoikern, vor allem bei Epiktet, wird für die Beherrschung der Gedanken und Triebe, für das Sich-frei-Machen von Begierden Aszese als Enthaltung gefordert. Von da her ist die Enthaltung ein unablösbares und stark in den Vordergrund tretendes Moment der Aszese. – Endlich ist noch der religiöse Sinn der Aszese zu bedenken. Er findet sich schon bei Pindar, Isokrates und bei den Pythagoreern (DSAM I, 940), besonders aber bei Philo von Alexandrien (ThW I, 493; RAC I, 752f). Dieser ordnet die Aszese seinem philosophisch-religiösen Heilsweg, dem Aufstieg zur Kontemplation, zur →Mystik, zur Gottschau, unter. Sie ist bei ihm die Voraussetzung dafür. In ihr löst sich der Mensch schrittweise aus der Verhaftung an die →Welt der materiellen und sichtbaren Dinge. Aszese besagt für Philo darum Kampf – der Patriarch Jakob ist für ihn auf Grund von Gn 32, 24ff ein Aszet – und Entsagung. Für den Begriff der christlichen Aszese ist Philo der entscheidende Schrittmacher gewesen. Von ihm hauptsächlich haben Klemens von Alexandrien und Origenes das Wort in seinem ethisch-religiösen Sinn übernommen. Auch für sie ist das Ziel der Aszese die vollkommene →Gnosis, die Einung mit Gott in der mystischen Schau; sie soll dafür die Hindernisse (Begierden und Leidenschaften) beseitigen und sich der →Wahrheit, dem Logos, Gott durch beständige Sammlung, durch →Meditation, durch unablässiges →Gebet zuwenden. Aszese als sittlich-religiöser Akt hat darum für die Alexandriner einen umfassenden Sinn: Sie ist Übung der Tugenden, der Erkenntnis (der Wahrheit), der Leidenschaftslosigkeit, der Buße und der Enthaltung, wobei von Origenes – entsprechend seinen persönlichen Lebensgrundsätzen – stark das Moment der äußeren (leiblichen) Abtötung und Entsagung betont wird (In Ir. 20, 7; Contr. Cels. V, 49), während für Klemens die Übung der seelischen Vermögen im Vordergrund steht. Wort und Begriff scheinen sich schnell im christlichen Sprachgebrauch eingebürgert zu haben; jedenfalls wurden sie in der Folgezeit fast zum Terminus technicus für das monastische Leben (DSAM I, 941), ohne allerdings die Ausdrücke, die

unmittelbar von Entsagung sprechen (ἀποταγή, ἐγκράτεια, ἀποχή, ἀπάθεια, ἀταραξία, ἀπαλλωτρίωσις), zu verdrängen. Der Übungscharakter (ἀσκητής = ἀθλητής), der Beharrlichkeit, ja eine feste Lebensweise einschließt, bleibt ihnen wesentlich.
Im Lateinischen wurde das Wort Aszese aber nicht rezipiert, höchstens in der Form von *asceterium* für *monasterium*, was Du Cange (Glossarium I, 418) mit *locus exercitio et disciplinae virtutum destinatus* wiedergibt, und auch dies meist nur in der Verballhornung *archisterium* u. ä. Nur selten kommt Aszese in lateinischer Übersetzung (*exercere, exercitium, exercitatus*) vor (Tertullian spricht einmal in De Praescript. Haer. XIV, 2 von *exercitati = ascetae*). Erst im 17. Jh taucht das Wort in der theologischen Fachsprache wieder auf (DSAM I, 1011). Man begegnet ihm in Titeln wie: »Tractatus ascetici«, »Doctrinae asceticae«, »Theologia ascetica«. »Aszetisch« wird hier als Teilbegriff gebraucht und von »mystisch« unterschieden. Beide Begriffe gehören zusammen und ergänzen sich. Aszetik und Mystik bilden die *eine* Wissenschaft von der geistlichen →Theologie. In der traditionellen katholischen geistlichen Literatur versteht man daher unter Aszese in erster Linie alle Akte des menschlichen Bemühens um die Erlangung der christlichen Vollkommenheit, näherhin das *beharrliche* und *geordnete* Bemühen, wobei das Moment des Kampfes und der Entsagung durchaus mitschwingt, aber nicht schlechthin ausschlaggebend ist. Im Vergleich damit akzentuiert der aus der Religionsgeschichte des 19. Jh stammende Begriff »Askese« fast ausschließlich dieses Moment, so daß im nichtkatholischen Sprachgebrauch unter Aszese einfachhin Enthaltung, nämlich von Speise, Schlaf, Umgang mit Menschen, Geschlechtsverkehr, und im aktiven Sinn Kasteiung verstanden wird. Von der Begründung und Sinnrichtung solcher Akte her unterscheidet man dabei magische, ethische und mystische Aszese. Sowohl dort, wo der Begriff Aszese zu unbestimmt genommen wird (wie bei manchen katholischen Autoren), wie auch dort, wo er auf die »Entsagung« eingeengt wird (wie bei den meisten nichtkatholischen Autoren), verschließt man sich oder gefährdet man den Zugang zu seiner christlichen Tiefe und Fülle.
2. *Der biblische Befund.* Dies gilt es zu beachten, wenn wir nun das Offenbarungswort des AT und NT danach befragen, wo das, was der ethisch-religiöse Begriff der Aszese von seiner Herkunft und seiner Geschichte her meint (Einübung auf die menschliche Vollendung hin, in das Heil), sich zeigt.
a) Die eigentliche Übung, die dem Menschen in der Gnaden- und Erlösungsordnung (→Gnade; →Erlösung) der christlichen →Offenbarung abverlangt wird, ist die des Glaubensgehorsams (→Glaube; →Gehorsam) und daraus folgend der →Hoffnung auf die Erlangung der Verheißungen sowie der →Liebe zu dem in dieser Welt, in seinem Volk gegenwärtigen Gott. Diese Übung bedeutet von der Natur der Sache her eine Prüfung und bringt notwendig Verzichte mit sich. Schon bei der Schilderung des *Urstandes* des von Gott gerufenen Menschen ist

davon die Rede. Gn 2, 16f heißt es: »Gott der Herr gebot dem Menschen: ›Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen, nur von dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen; denn an dem Tage, da du davon issest, mußt du sterben.‹« Der Mensch kann sein Daseinsverständnis und sein Heil nur von Gott erhalten, vom Gott der gnadenhaften Berufung zu einem Ziel, das diese Welt übersteigt, nicht von der naturalen Welt und ihren Kräften. Der Mensch lebt in der ständigen →Versuchung, nach der Frucht dieser Erde zu greifen, in der Hoffnung, sie möge ihm das unverwesliche Leben schenken und die →Macht verleihen, sich selbst bestimmen zu können, wie Gott. →Adam aber sollte ein Glaubender sein. Die Erkenntnis Gottes und die gnadenhafte Erfahrung seiner liebenden Nähe sollten ihm genügen und ihm die Gewißheit geben, daß es so zu seinem Heile sei. Er sollte um des vertrauenden Gehorsams willen auf ein natürliches Verlangen verzichten und in diesem Verzicht die alles umfassende und alles begründende Gottheit seines Gottes anerkennen. Diese Haltung galt es einzuüben, und diese Übung sollte die grundlegende Aszese des geschaffenen und begnadeten Menschen sein. Die Ursünde bestand in der Verweigerung dieser Aszese.
Da der Mensch durch Gottes Erbarmen trotz seiner →Sünde ein zum übernatürlichen Heil Berufener blieb, wurde der Anruf der Gnade zum Glaubensgehorsam je von neuem wiederholt. Die →Heilsgeschichte ist erfüllt davon. Immer wieder steht der gerufene Mensch in der Situation, in der Adam gestanden hatte. Nur ist der Gehorsam – infolge der Schwächung des gefallenen Menschen, infolge von →Leid und →Tod, die durch die Sünde Adams in die Welt kamen (→Erbschuld) – schwerer geworden, die Verzichte wurden schmerzlicher. Man braucht nur an die Vorbilder des Glaubens zu denken, von denen der Hebräerbrief (11) spricht. Sie alle mußten ihren Glaubensstand unablässig, oft in hartem Ringen und unter großen Opfern, einüben und bewähren (11, 13). Der Heilsweg des offenbarungsgläubigen Menschen ist ein Weg der Aszese, der Einübung des Glaubensgehorsams, des Ausschauens nach der eschatologischen Vollendung und damit des Verzichtes auf die totale innerirdische Sinnerhellung und -erfüllung des Lebens. Man spricht darum von einer *eschatologischen* oder *Glaubens-Aszese*. Sie ist die Grundübung des zur gnadenhaften Anteilnahme am →Leben und an der →Herrlichkeit Gottes berufenen Menschen.
b) War im AT der vom Glauben und um der →Verheißungen willen geforderte Verzicht auf irdische Güter ein fallweiser, wie ihn der Ruf Gottes und der Gang des Lebens mit sich brachten, so begegnet man im NT einer ganzen Reihe von Fällen, in denen ein Mensch *freiwillig* und *für dauernd* ein wesentliches Stück Welt opfert, ein bis dahin in der Heilsgeschichte unerhörter Vorgang. Johannes der Täufer ist arm und ehelos, →Maria bleibt Jungfrau, die Jünger verlassen alles, um Jesus nachzufolgen. Sie alle stehen unter einem neuen →Gesetz, dem Gesetz des hereinbrechenden →Reiches Gottes, der Anwesenheit Got-

tes in seinem menschgewordenen Sohn. (Das gilt auch vom Täufer, dessen Aszese trotz seiner mutmaßlichen Kenntnis der Essener und ihres Stammklosters in Qumran nicht in erster Linie ethischer, sondern eschatologischer Natur war; er ist »der Freund des Bräutigams« [Jo 3, 29].) Das Heilsereignis, das an den Namen und die Tat →Jesu Christi geknüpft ist, hat die Welt und die Lage des Menschen von Grund auf gewandelt (2 Kor 5, 17). Um dieses Neuen willen, das in Jesus schon Gegenwart ist, in dem Bewußtsein, »nicht mehr Fremde und Beisassen (wie die Israeliten des Alten Bundes), sondern Mitbürger und Hausgenossen Gottes« (Eph 2, 19) zu sein, gibt es von nun an Menschen, die sich ihres Besitzes entäußern (Mk 12, 44 par.; Apg 4, 34f), ehelos bleiben (1 Kor 7, 8; Apk 14, 4) und nicht mehr auf eine irdische Lebenserfüllung bedacht sind (1 Kor 9, 19). Man könnte fast von einem Stand der Aszese sprechen. Mit Recht hat man darum später diejenigen, die diesen Stand erwählten, einfachhin Aszeten genannt. Christus hat ihre Handlungsweise gelobt, ja in bestimmten Fällen sogar gefordert. Wer sein apostolisches Leben teilen und sein Jünger sein will, muß zum Verzicht auf Besitz und Erwerb, auf Heim und Familie bereit sein (Mk 10, 28ff par.; Lk 9, 57–62; 14, 26.33). Im eigentlichen ist jeder Christ auf diesen Weg gerufen, mögen auch die Formen der Preisgabe des irdischen Lebens und seiner Güter verschieden sein. Denn von jedem, der an ihn glaubt, verlangt der Herr, daß er sich selbst verleugne und für diese Welt als tot erachte (Mk 8, 34 par.). Christliche Aszese in diesem grundlegenden Sinn ist die Bedingung und Folge der Verwirklichung der *Bergpredigt*. Sie ist darum auch kein allgemeines und inhaltlich genau festgelegtes Gesetz, durch das das Verhältnis des Christen zur Welt von vornherein geregelt wäre und mit dessen Hilfe man eine Neuordnung der Welt anstreben könnte. Das Ja zur →Schöpfung ist im Leben und in der Verkündigung Jesu wie auch der →Apostel unüberhörbar. Die Schöpfungsordnungen von Besitz (→Eigentum), →Ehe und →Staat bleiben in diesem Äon unangetastet. Das NT kennt keinen aszetischen Rigorismus. Christliche Aszese ist nicht das Ganze der christlichen Lebensführung. Es bedarf vielmehr zur christlichen Weltenthaltung jeweils eines besonderen Gnadenrufes Gottes; sie hat ihren Sinn und ihren Ort nur in der neuen, mit Christus angebrochenen Weltzeit. Darum steht über jeder Tat, in der ein Christ »um des Himmelreiches« (Mt 19, 12), um des Herrn und seines Evangeliums willen (Mk 10, 29 par.; 1 Kor 9, 23) die Welt läßt und sein Leben hinzugeben bereit ist, ein Wort des begnadenden und rufenden Gottes, wie die Schrift zu vielen Malen bezeugt: »Der Herr ist mit dir« (Lk 1, 28), »du hast Gnade gefunden bei Gott« (ebd. 30), sagt der →Engel zu Maria; »komm und folge mir!« (Mk 1, 17.20 par.; Lk 9, 59; Mk 10, 21 par.), »wer es fassen kann, der fasse es« (Mt 19, 12), lautet die Einladung Jesu an seine Jünger und an alle, die er in seine →Nachfolge ruft. Das Verhältnis von Weltzugewandtheit und Weltentsagung ist darum für den Christen ein schwebendes. Es ist für jeden neu zu erfragen. Christliche Aszese ist in erster Linie Einübung

in den Glaubensgehorsam, in das hoffend-verlangende Ausschauen nach der gnadenhaften Vollendung und in die Liebe, mit der Gott den Menschen in Christus zieht und erfüllt. Negativ bedeutet das: Einübung in das »stückweise im ganzen Leben sich realisierende Sterben« (K. Rahner), in den Tod.
Hier knüpft der zweite Sinn der neutestamentlichen Aszese an. Er bleibt dem ersten untergeordnet und wird christlich nur von dorther verstanden. War schon für den Menschen des ursprünglichen Gnadenstandes das Verzichtenmüssen auf eine innerirdische Sinnrundung seines Daseins Anlaß zu Versuchung und Sünde, so erst recht für den gefallenen Menschen, dessen Dasein durch die Todverfallenheit seines Lebens viel radikaler in Frage gestellt ist. Der Tod (und was zu ihm führt) ist für ihn der Ort der Rebellion. Zwar ist der Christ durch die →Taufe der Herrschaft der Sünde, dem »Machtbereich der Finsternis entrissen und in das Reich des Sohnes seiner Liebe versetzt« (Kol 1, 13), aber solange er im »Leibe des Todes« (Röm 7, 24) lebt, bleibt ihm die »Begierlichkeit oder der Zündstoff«, wie das Konzil von Trient sagt, der Anreiz zur Sünde, als Feld des Kampfes zur Bewährung. Er hat nicht nur gegen →das Böse (die bösen Neigungen) in sich selbst anzugehen (Röm 6, 12; 13, 14; Gal 5, 16; 1 Thess 4, 5; 1 Petr 2, 11; 2 Petr 2, 18), sondern auch gegen die gottfeindlichen Mächte und Gewalten (Eph 6, 11 ff; 1 Petr 5, 8 f). Kampf besagt Mühe, Inkaufnahme von Verwundungen, Wille zur Entsagung und Bereitschaft zum Tod. All das umfaßt die *moralische Aszese* des NT, die man auch →Heiligkeits-Aszese genannt hat. Sie ist die planmäßige Übung dieses Kampfes. Paulus spricht von der Enthaltsamkeit und Zucht des Wettkämpfers (1 Kor 9, 24 ff). Er fordert die »Abtötung« der sündigen Begierden und Leidenschaften (Röm 8, 13; Kol 3, 5), das »Ausziehen des alten Menschen«, der von der Sünde beherrscht wird (Eph 4, 22). Christus gebraucht sogar das Bild vom Ausreißen des Auges und vom Abhacken der Hand, um deutlich zu machen, daß die innerweltliche Heilheit für die Bewahrung der Heilsgnade geopfert werden müsse (Mt 5, 29f). Auf jeden Fall ist der Weg in das Gottesreich mühevoll und entsagungsreich (Mt 7, 13). Man muß wachen und beten, um nicht in Versuchung zu fallen (Mk 14, 38; 1 Petr 5, 8f). Denn die Welt ist verführerisch (Jak 1, 27; 2 Petr 1, 4; 2, 20), ist Fleischeslust, Augenlust und hoffärtiges Wesen (1 Jo 2, 16). Der Glaube und das im Glauben geschenkte ewige Leben sind die Hauptwaffen, um die Welt der Sünde und die sündige Welt zu überwinden (1 Jo 5, 4; Eph 6, 16f; 1 Thess 5, 8). Ohne sie bliebe alle Aszese eitles Menschenwerk, das zum Hochmut verleitete. Geht es doch in der christlichen Aszese nicht um eine rein natürliche Vollendung, sondern um das »Anziehen des neuen Menschen«, »der nach Gottes Urbild in wahrer Heiligkeit und Gerechtigkeit geschaffen ist« (Eph 4, 24). Sie ist immer nur ein gnadenhaftes Werkzeug in der Hand Christi, des Erlösers.
Damit ist noch ein Letztes über die Aszese, wie sie das NT vorstellt, gesagt. Ihr theologischer, heilswirksamer Ort ist Christus, nicht nur in

dem Sinn, daß er die aszetischen Bemühungen seiner Jünger und Nachfolger durch die Mitteilung der Gnaden seines Kreuzestodes fruchtbar macht. Er ist vielmehr das (in der Gnade, im →Wort und im →Sakrament real gegenwärtige) *Urbild* des christlichen ἀσκητής. Was darum christliche Aszese im tiefsten ist und wohin sie zielt, kann nur an ihm abgelesen werden. Er hat sich »in der Gestalt des Fleisches der Sünde« (Röm 8, 3) zum Kampf gestellt (Mt 4, 1–11 par.) und die Macht →Satans über die Welt und den Menschen gebrochen (Mt 12, 28ff par.; Jo 12, 31). In der →Armut, im Verzicht auf die Geborgenheit der Familie (Lk 9, 58) und im Knechtsdienst an den Sündern (Mt 20, 28; Jo 13, 2ff; Phil 2, 7f) wollte er die Sünde an seinem eigenen Leibe ausleiden. Er hat den »Sold der Sünde« (Röm 6, 23), den Tod, im Kampfe fallend, angenommen und zunichte gemacht. Die moralische Aszese des Christen ist darum nur in dem Maße eine christliche, als sie ein Mitleiden und Mitsterben mit Christus ist. Sie muß eine immer tiefere personale Aneignung dessen sein, was in der Taufe grundgelegt wurde, in der »unser alter Mensch mitgekreuzigt worden ist, damit der Leib der Sünde vernichtet werde und wir nicht mehr Knechte der Sünde seien« (Röm 6, 6). Aber auch die eschatologische Aszese hat in Christus ihren theologischen Ort. Im Verzicht auf Eigenbesitz, in der Ehelosigkeit und in der gehorchend-dienenden Hingabe seines Lebens macht Jesus sichtbar, daß der alte Äon im Vergehen und der neue schon hereingebrochen ist. Er, der Gottessohn, kann sich nicht wie die Menschen dieser Welt um die irdische Existenz ängstlich sorgen (Mt 6, 32), er kann keine Schätze auf Erden sammeln (Mt 6, 19), denn der Vater weiß ja, wessen er bedarf (Mt 6, 32). Und weil er das Haupt der neuen Menschheit, der Hirt der Seinen ist, muß er alles mit allen gemeinsam haben. Seine Ehelosigkeit hinwiederum macht zeichenhaft deutlich, daß in der neuen Welt nur noch jene Ehe zählt, die Gott in der Menschwerdung seines Sohnes mit der Menschheit eingegangen ist (→Inkarnation). In ihr empfangen die Erlösten ewiges Leben, sind sie Kinder des einen Vaters und untereinander Brüder. In der gehorsam dienenden Liebe Jesu endlich kommt zum Ausdruck, daß im Himmelreich nur noch *ein* Wille alle beherrscht, erfüllt und eint, der Liebeswille des Vaters. Unter den Zeichen des Entzuges irdischer Güter, des Untergangs dieser Welt leuchtet in Jesus die Herrlichkeit des ewigen Lebens auf, die greifbare Gegenwart des liebenden Gottes inmitten seines Volkes, die Einheit der Brüder im Herzen des Sohnes. Die eschatologische Aszese des Christen, die Einübung in Glaube, Hoffnung und Liebe und daraus jeweils folgend die Drangabe eines Stückes Welt »um des Himmelreiches willen« ist notwendig Anteilnahme an der eschatologischen Existenz Jesu. Sie muß darum immer etwas vom Leuchten der Auferstehung, vom Glanz des neuen Himmels und der neuen Erde sichtbar machen.

3. *Die kirchliche Aszese.* Daß die in der Bibel sich findende und die von ihr geforderte Aszese in der →Kirche aufgenommen, weitergegeben und bewahrt wurde, kann im Ernst nicht bestritten werden. Aber

ebenso ist wahr, daß die kirchlische Aszese im Lauf ihrer Geschichte mancher Gefahr ausgesetzt war und bisweilen das eine oder andere Moment des Offenbarungsgutes einseitig akzentuiert hat. Der *Urkirche* sagt man zunächst eine Verschärfung der aszetischen Haltung nach und führt diese auf die Naherwartung der Parusie zurück (1 Thess 4, 17; Phil 4, 5; Hebr 10, 37; Jak 5, 8; 1 Petr 4, 7; 1 Jo 2, 18). Schon bei →Paulus glauben viele eine solche Verschärfung feststellen zu können, vor allem aus 1 Kor 7. Andererseits mahnt gerade der Apostel nicht nur zur Zurückhaltung in der Frage der Wiederkunft des Herrn (2 Thess 5, 1f; vgl. 2 Petr 3, 8–10), sondern wendet sich auch gegen gnostisierende Tendenzen in den Gemeinden, die auf eine Abwertung des Materiellen und Leiblichen, vor allem des Geschlechtlichen zugunsten des Pneumatischen, hinauslaufen und darum Enthaltung von bestimmten Speisen und vom geschlechtlichen Gebrauch der Ehe fordern, wenn nicht die Ehe überhaupt verwerfen (Kol 2, 21ff; 1 Tim 4, 1–5; Tit 1, 14f; →Geschlechtlichkeit). Paulus steht hier ganz in der Tradition des alttestamentlichen Glaubens an das Ja Gottes zu seiner Schöpfung (1 Kor 7, 28.36; 1 Tim 4, 3f). Seine aszetische Haltung, die aus tiefer Erkenntnis des in Christus grundgelegten Heilsereignisses über die Aszese des AT hinausgeht, aber auf Grund des Schöpfungsdogmas jeden aszetischen Rigorismus und alle kleinlichen Gesetzesvorschriften ablehnt, hat sich in der Folge durchgesetzt.

Die Aszese der *Frühkirche* ist vor allem von zwei Motiven gespeist: von der eschatologischen Erwartung und von dem Gedanken der Nachahmung bzw. Nachfolge Christi, wie er schon in den Apostelbriefen begegnet (Röm 15, 3; 1 Kor 11, 1; Phil 2, 5ff; 1 Thess 1, 6). »Es komme die Gnade, und es gehe vorüber diese Welt«, heißt es in der Didache aus der ersten Hälfte des 2. Jh (10, 6). Fast noch früher schreibt Ignatius von Antiochien an Polykarp: »Wenn jemand in Keuschheit zu leben vermag zur Ehre des Fleisches des Herrn, so bleibe er so ohne Selbstüberhebung« (5, 2). Am greifbarsten werden in dieser Zeit die Notwendigkeit und der Sinn der christlichen Aszese im Martyrium (→Zeugnis). In ihm fließen das eschatologische und das christologische Motiv der Aszese zusammen: »Wenn wir nicht ganz bereit sind, mit seiner (Jesu) Hilfe zum Tod zu eilen, um seine Passion nachzuahmen, dann ist sein Leben nicht in uns« (IgnMagn 5, 2). Die biblischen Wurzeln der Aszese drohen aber immer wieder im jungen Christentum verschüttet zu werden. Die Gefahr kam einerseits von aszesefeindlichen judenchristlichen Gruppen (E. Peterson, Einige Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese, in: Frühkirche, Judentum und Gnosis. Rom-Freiburg-Wien 1959, 215f), andererseits von manchen gnostischen Sekten, von Marcion und vom Montanismus, die einer schroffen Aszese das Wort redeten. Aufs Ganze gesehen ist diese Gefahr abgewehrt worden, so daß man sagen muß, daß die frühkirchliche Aszese »in ihren Ursprüngen weder mit der griechischen Philosophie noch mit einem metaphysischen Dua-

lismus etwas zu tun hat«, sondern von Anfang an »ein untrennbares Element des christlichen Glaubens« war (E. Peterson, ebd. 219f).
Das gilt auch für jene Periode der christlichen Aszese, in der die philosophische Spekulation stärker in das kirchliche Denken eindrang. Es ist dieselbe Zeit, in der das *Wort* Aszese in den christlichen Sprachgebrauch übernommen wurde. Vor allem der Neuplatonismus und die stoische Popularphilosophie haben seit dem Ende des 2. Jh dem Begriff der christlichen Aszese ein bestimmtes Gepräge gegeben. Aszese in all ihren Formen dient der Vorbereitung auf die hohen Stufen der Kontemplation, auf das »reine Gebet«, die Gottschau. Ihr unmittelbares Ziel ist daher die Erringung der ἀπάθεια, der Leidenschaftslosigkeit. Außerhalb der alexandrinischen Schule, zumal im westlichen, lateinischen Mönchtum, tritt (z. T. unter dem Einfluß des Semipelagianismus) das moralische Element der Aszese stärker hervor – Aszese als Mittel zur Überwindung der →Konkupiszenz, zur Erlangung der Sündenlosigkeit und Heiligkeit –, ohne allerdings das mystische zu verdrängen. Hier wie dort begegnet man in der Geschichte der christlichen Aszese, und das bedeutet des →Mönchtums, Einseitigkeiten, Übertreibungen und sogar Kuriositäten, die nicht mehr dem Geist des Evangeliums entsprechen. Aber im Kern ist die Aszese auch dieser Epoche der Kirche eindeutig von der Offenbarung bestimmt (F. Wulf, Selbstverleugnung und Abtötung, 65ff); sie hat sogar einen heilstheologischen, geistlichen Horizont gehabt, wie er in dieser Tiefe später kaum mehr anzutreffen war.
Die Kirche der christlich-abendländischen Völkergemeinschaft hat die aszetische Tradition des altchristlichen Mönchtums und der patristischen Theologie unreflektiert übernommen. Es treten zunächst keine neuen Motive hinzu. Nur ist der eschatologische Ausblick, wie ihn vor allem das östliche Mönchtum der alten Kirche gekannt und im Begriff des βίος ἀγγελικός, der *vita angelica*, verdeutlicht hatte, nur noch in geringem Maß bewußt. Dafür wird unter dem Einfluß des irischen Mönchtums (vielleicht auch des dinglichen Denkens der jungen germanischen Völker) das Moment der Buße, der Strafe für die Sünden und der Sühne stärker hervorgehoben. Mit dem 12. Jh beginnen die überkommenen aszetischen Anschauungen in Bewegung zu geraten. Die – vor allem durch die Kreuzzüge geförderte – Verehrung der Menschheit Jesu weckt das Verlangen nach Angleichung an den Erlöser und nach Mitleiden mit ihm. Die aus dem Südosten Europas an den Rhein, nach Südfrankreich und Oberitalien vordringende häretische Armutsbewegung der Katharer (→Häresie), die zur radikalen Weltenthaltung aufruft, da jede Berührung mit der Welt sündhaft sei, löst in der Kirche – vor allem durch die Mendikantenorden – eine aszetische »Gegenbewegung« aus, die auch weite Laienkreise (Dritte Orden) erfaßt. Leuchtet im evangelischen Ideal der →Armut und der Buße (der franziskanische Dritte Orden heißt *ordo de paenitentia*) das christologische Motiv der Aszese wieder auf, so wird in der systematischen Theologie, vor allem bei Thomas von

Aquin (S. th. II, II, 124, 146, 147, 152, 184, 186 u. a.), die Aszese eindeutig oder sogar einseitig unter moralischem Aspekt betrachtet. Diese Vorbetonung der moralischen Aszese setzt sich immer stärker durch. Der theologische (eschatologische, christologische) Horizont verblaßt mehr und mehr. Damit tritt das aszetische Werk als solches vielfach über Gebühr in den Blick. Hier setzt die Kritik der Reformatoren (→Reformation) an. Alle »Mönchsaszese« wird verworfen. Zwar verteidigt das Konzil von Trient durchaus zu Recht die »Verdienstlichkeit« der guten Werke überhaupt (sess. VI, c. 16) und die Notwendigkeit der Bußwerke im besonderen (sess. XIV, c. 8), aber es bleibt Tatsache, daß der Begriff der Aszese in der katholischen Theologie wie auch in der geistlichen Literatur der Neuzeit zu einseitig auf den moralischen Bereich eingeschränkt wird und ihm die theologische Tiefe fehlt. Rationalismus und Aufklärung haben diese Tendenz noch verstärkt. Im Zug dieser Entwicklung wurde die Aszese auch immer mehr aus ihrem Zusammenhang mit der Mystik gelöst. Beide Begriffe und Disziplinen gingen ihren eigenen Weg, zum Schaden für ihre Fülle. Erst heute wird der theologische Horizont der christlichen Aszese wieder gewonnen. So braucht es nicht zu verwundern, daß auch in der evangelischen Theologie der Sinn für Aszese wieder erwacht und Bestrebungen lebendig werden, etwas wiederzugewinnen, was für die christliche Botschaft und ihre Verwirklichung unaufgebbar ist.

F. Martinez, L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Eglise. Paris 1913; H. Strathmann, Geschichte der frühchristlichen Askese I, Leipzig 1914; J. de Guibert–M. Olphe-Gailliard – M. Viller – A. Willwoll, Ascèse, in: DSAM I (1937), 936–1010; M. Viller – K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit. Freiburg 1939; H. Strathmann – P. Keseling, Askese, in: RAC I (1950), 749–795; R. Egenter, Die Aszese des Christen in der Welt. Ettal 1956; K. Rahner, Passion und Aszese, in: Schriften zur Theologie III, Einsiedeln-Zürich-Köln 1956, 73–104; G. Mensching – H. Bardtke – K. G. Kuhn – F. Lau, Askese, in: RGG I ([3]1957), 639–648; E. Peterson, Einige Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese, in: Frühkirche, Judentum und Gnosis. Rom-Freiburg-Wien 1959; R. Schnakkenburg, Askese, in: BW (1959), 44–49; F. Wulf, Selbstverleugnung und Abtötung als Übung der Nachfolge Christi und als Kennzeichen des neuen Lebens in Christus, in: Geistliches Leben in der heutigen Welt. Freiburg-Basel-Wien 1960, 34–98; F. Wulf, Die Stellung des Protestantismus zu Aszese und Mönchtum in Geschichte und Gegenwart, in: Geistliches Leben in der heutigen Welt. Freiburg-Basel-Wien 1960, 194–218; A. Auer, Weltoffener Christ. Düsseldorf [2]1962.

F. Wulf

L.-B. Geiger, Esquisse d'une théologie de l'ascèse, in: Philosophie et Spiritualité II. Paris 1963, 289–317; ders., L'ascèse et l'unité de la vie morale, in: ebd. 318–322; Y. Congar, Geistliches Leben in der Welt und doch nicht von der Welt, in: Wege des lebendigen Gottes. Freiburg 1964, 267–326; H. U. v. Balthasar, Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche, in: Concilium 1 (1965), 715–722; J. Bours, Asketische und spirituelle Bildung, in: E. Neuhäusler – E. Gößmann (Hrsg.), Was ist Theologie? München 1966, 416 bis 428; E. Larkin, Die Askese im modernen Leben, in: Concilium 2 (1966), 703–707; H. Volk, Von dem Leiden des Christen, in: Gesammelte Schriften II. Mainz 1966, 257–292; F. Wulf, Aszese (Aszetik), in: SM I (1967), 358–371; Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens. Einführung und Kommentar von F. Wulf, in: LThK Vat II (1967), 250–307; H. Schlier – E. v. Severus – J. Sudbrack – A. Pereira, Strukturen christlicher Existenz. Beiträge zur Erneuerung des geistlichen Lebens (Festgabe f. F. Wulf zum 60. Geburtstag). Würzburg 1968.

ATHEISMUS

»Atheismus« ist die Verneinung des »Theismus«. Dieser ist eine Welt- und Daseinsdeutung, in welcher ein persönlicher →Gott über und in der Welt waltet und das Schicksal der Menschen bestimmt. Der Theismus gründet sich auf göttliche →Offenbarung oder auf Erkenntnis der →Welt und des Seienden im ganzen oder auf beide zumal. Er bestimmt das sittliche und religiöse Verhalten des Menschen (→Religion), und zwar um so mehr, als der »persönliche lebendige Gott« als Schöpfer, Offenbarer, Gesetzgeber und Erlöser den Menschen auf sich hin verpflichtet und das →Heil der Menschen verbürgt (→Schöpfung; →Erlösung; →Gnade).
Der Atheismus erscheint deshalb in verschiedenen Weisen: Er tritt hervor als Lehre von der »*Unerkennbarkeit*« *Gottes* (Agnostizismus) oder als eine geschichtliche *Welt-* und *Daseinsdeutung*, die keine persönliche Gottheit kennt. Setzt die erste Form des Atheismus ein Wissen von Gott voraus, so hat im zweiten Falle der Mensch offenbar die Zeichen Gottes nicht erfahren oder falsch gedeutet oder sie bis zur Bewußtlosigkeit verloren.
1. Beide Erscheinungsweisen des Atheismus müssen aus dem Horizont des Theismus geklärt werden. Dies kann sowohl philosophisch wie theologisch geschehen. In der *Theologie* wird mit Berufung auf Röm 1, 20 gesagt, daß das Dasein Gottes als *omnium rerum principium et finis* mit Sicherheit für die menschliche Vernunft aufweisbar sei (D 1785, 1806, 2145, 2317), weshalb denn auch der in der Neuzeit vertretene »Agnostizismus« in der Gotteserkenntnis in seinen verschiedenen Formen als »schuldhafter Atheismus« gekennzeichnet wird. Nach Paulus ist nämlich »das Unsichtbare Gottes auf Grund der Geschaffenheit der Welt in seinen Werken durch vernünftige Einsicht anschaubar, nämlich seine ewige Macht und Göttlichkeit. Deshalb sind die Heiden unentschuldbar, weil sie, nachdem sie Gott erkannten, ihn nicht als Gott verehrten und ihm Dank bezeugten; also wurden sie leer in ihren Gedanken, und ihr unverständiges Herz wurde verdunkelt. Sie verwandelten die Herrlichkeit des unsterblichen Gottes im Gleichnis des sterblichen Menschenbildes, der Vögel, der Vierfüßler und der Kriechtiere« (Röm 1, 20f). Die Erkenntnis Gottes aus seinen sichtbaren Werken enthält demnach einen sittlichen Anruf zu Dienst und Dank, dessen Verweigerung eine Verkehrung des Herzens und Verdunkelung des Denkens zur Folge hat. Das Geschöpf rückt an die Stelle des Urbildes.
Die →*Gotteserkenntnis* ist daher tief verknüpft mit der sittlichen Ablösung des Menschen von Gott im Geschichtsgang der erbsündig belasteten *natura lapsa* (→Erbschuld). Wenn auch eine ursprüngliche, das sittliche →Gewissen in der Tiefe formierende Gotteserkenntnis anzunehmen ist, so ist doch nie mit Sicherheit auszumachen, aus welchen schuldhaften Verweigerungen und geschichtlich wie gesellschaftlich verfestigten Verfassungen das jeweilige Erkennen der Menschen von

Gott geschieht. Damit erhebt sich die Frage, welche *Bedingungen* ein Erkennen Gottes erschweren oder gar unmöglich machen. Aus den Darlegungen des *Thomas von Aquin* ergibt sich folgendes:
Die erste Schwierigkeit liegt in der Vermittlung der Erkenntnis Gottes durch seine Wirkungen. Also muß Gott zunächst den Wirkungen gemäß in unzureichender Weise bestimmt und angesprochen werden. Nicht minder schwierig ist es, angesichts der »Verhältnisähnlichkeit« zwischen Gott und den Geschöpfen (→Analogie) den Irrtum zu meiden und nicht den scheinbar einfacheren Weg zu beschreiten, die Welt aus den »Prinzipien« der →Natur oder des menschlichen Verstandes zu »erklären«. »Die Übel der Welt«, die »Bosheit der Menschen« erschweren die Erkenntnis der *Güte* Gottes, wie andererseits die Güter der Welt eine scheinbare Befriedigung vortäuschen, die den Menschen unlösbar verstricken und sein Erkennen verdunkeln. Ferner kann sich das Denken in der abstrakten Scheinabsolutheit des Seins, des Notwendigen, des Unendlichen beruhigen oder kosmischen Mächten (Engeln, Dämonen, Sphärengeistern) verfallen, was im geozentrischen Weltbild eine große Versuchung darstellt. Angesichts der unendlichen Erhabenheit Gottes über eine natürlich erkannte »Weltursache« (D 428, 432, 1782) verliert sich unser wesenhaft begrenztes Denken leicht in quälende Dunkelheiten über das »Verhältnis Gottes zur Welt«, das ohne die geoffenbarte »Schöpfung aus dem Nichts«, ohne den »Sündenfall«, die »Erlösung«, ohne »Gericht und ewiges Leben« nicht befriedigend erhellt werden kann.
Schließlich bedarf es großer geistiger und sittlicher Anstrengungen, die schwierigen Beweisgänge durchzuhalten. Nach Thomas lassen »geringe Begabung«, »zeitliche Sorgen«, »Herzensträgheit« und »Leidenschaft« die notwendige Sammlung zur Erforschung der Seinsgründe und der Gotteserkenntnis nicht zu. Aber auch bei den Philosophen gibt es »Schwächen im Urteil«, was die »Beweisgänge mit Falschheit mischt« und zu nur noch »wahrscheinlichen, zu gegensätzlich verschiedenen oder trügerischen« Ergebnissen führt.
Thomas schließt seine Überlegungen mit der Bemerkung: »Wenn daher dem Menschengeschlecht nur der Weg der Vernunft zur Erkenntnis Gottes offenstünde, so wäre es in den tiefsten Finsternissen der Unwissenheit geblieben, da die Erkenntnis Gottes, die den Menschen am meisten vollendet und gut macht, nur einigen wenigen und diesen erst nach Ablauf einer langen Lebenszeit zuteil geworden wäre« (Contr. Gent. I, 4).
2. Dennoch ist ein weiter Weg von dieser »Dunkelheit« zum Erlöschen der Kunde von einer persönlichen Gottheit oder zu ihrer *Leugnung*. Daher sagt der Psalmist (Pss 10, 4; 14, 1; 52, 2): »Nur der Tor spricht in seinem Herzen, es ist kein Gott.« Man muß aber bedenken, daß eine solche Aussage im Raum der atl. Offenbarung, d. h. in einer sittlichen, vom Glaubenszeugnis belebten Volksordnung steht. Hier konnte der Mensch sich jene »Herzensreinheit« bewahren, der sich das »Wunderbare« in der Schöpfung und das »Heilige« in der Men-

schenliebe in »rückspiegelnder Weise« mit dem in der Geschichte vielfach bezeugten Gott verweisend verknüpfte und das → Herz in der Tiefe seiner Gewissensneigung weise erhielt. Diese Gewissenstiefe ist beim Menschen vor allem in seiner »Kindheit« grundgelegt, in welcher die archetypische Schaukraft des kindlichen Herzens und Geistes in der elterlichen Liebe, in deren sittlichem Vollzug in der Familie und in ihrem Glaubenszeugnis eine exemplarische Einweisung in das väterliche und richterliche Walten eines persönlichen Gottes erfährt.
Außerhalb einer solchen religiösen Daseinsverfassung ist jedoch das Gottesverhältnis der »gefallenen Menschheit« nicht notwendig »theistisch«. Die Religionswissenschaft weiß von »religiösen« oder religionsartigen Verhaltensweisen, denen der Begriff eines Weltenschöpfers oder Weltenlenkers fehlt und durch eine unpersönliche Schicksalsmacht ersetzt wird. Fast in allen »polytheistischen« → Religionen gibt es über den Göttern und Dämonen ein dunkles, unentwirrbares und doch notwendiges Geschick oder »Verhängnis«, das das Walten der »Götter« begrenzt oder sie gar ins Schicksal, wenn nicht in den Wandel oder Untergang verstrickt. Ebenso gibt es im Brahmanismus, z. T. auch im Hinduismus, besonders in der Mimamsa (der offiziellen Vedaphilosophie), im Jainismus und Hinayana-Buddhismus einen unpersönlichen Weltgrund, der als absolutes, unentrinnbares Gesetz (im Atman-Brahman als unpersönlicher Seinsgrund) oder als ewige rituelle Weltordnung waltet. Auch die Ewigkeit der Seelen wie der materiellen Wesen im Jainismus läßt keinen Raum für einen persönlichen Gott, wie auch das Götter und Menschen überwaltende Karman-Gesetz und das transzendente Nirwana im Buddhismus unpersönliche Züge tragen.
Wird dieser Atheismus theologisch aus den sittlichen, den existentiellen und naturphänomenalen Voraussetzungen gedeutet, so verweist er auf eine Zerklüftung des Natur- und Daseinszustandes, dessen Unheilsmächte die Einbildungskraft besetzten und mit der Ohnmacht des persönlichen, sittlichen Daseins die transzendierende Verweisung schwächten. In *Indien* dürfte das Walten einer üppigen, wilden, unbezähmbaren Natur, die Erfahrung des Ausgeliefertseins der Menschen an den Lebensstrom mit den Gezeiten der Leidenschaft, eine unpersönliche Sippen- und Kastenverfassung, das »Leiden an der Verworrenheit, dem Elend und der Gefährdung des Daseins« sowie die Erfahrung der Ohnmacht der Menschen zusammen mit einer spekulativen Begabung der arischen Aristokratie die genannten Formen des Atheismus hervorgerufen haben. Die Sphäre des reinen Seins, des Alleinen wie des den Wechsel durchwaltenden Gesetzes wurde im üppigen Wuchern der Natur um so aufdringlicher, als vom entpersonalisierten, ohnmächtigen Daseinsentwurf des Menschen keine zureichende exemplierende Erhellung des Grundes geschah. Dennoch hatte der Weltengrund in China (Tao), in Indien wie bei den Griechen (der Zeus der Orphiker) und Römern (Fatum) eine geheimnisvolle, göttliche und geistige Tiefe; sogar das Nirwana füllte sich im Ma-

hayana mit personalen Wesen (den Bodhisatvas) als waltenden ewigen Gottheiten.

Dieselbe unentfaltete göttliche Tiefe besaß auch die anfängliche Philosophie der *Griechen*. Sie bestätigt den Satz des Aquinaten, daß Gott in jeder philosophischen Erkenntnis wie jedem sittlichen Streben auf »unentfaltete Weise« enthalten ist. Weil diese Ausfaltung des umfänglichen Seins als →Sein mit der Erfassung des höchsten Daseinszieles zusammengeht und das sittliche Streben in Verpflichtung, →Gehorsam und Dienst ruft, so stellt das »Sein« das Denken vor die schwierige Aufgabe, den sittlichen und physischen Weltenzustand aus dem Grund des Seins zu erhellen; so gelang es nur allmählich, den Seinsgrund als transzendente denkende Vernunft zu enthüllen. Daher zeigt die →Philosophie an ihrem archaischen Ursprung, in der Abwehr und Kritik der polytheistischen Überlieferung, in der Betonung des alles durchherrschenden Seins und der ἀνάγκη (Parmenides), des χρεόν (Anaximander), des λόγος (Heraklit), der einigenden »Liebe« und des auflösenden »Streites« (Empedokles) eine implikative Dichte, die durch die Aussageweisen des Theismus, Pantheismus, Atheismus nicht getroffen werden kann.

In dem Maße, wie jedoch die Tendenz vorwaltet, die *Natur* aus immanenten Prinzipien zu deuten, tritt im Atomismus des Demokrit eine Form des Atheismus hervor. Dieser Atheismus, der später die Lehren der Epikureer, der Kyniker und mancher Vertreter der Stoa bestimmte und in der Geistesgeschichte des Abendlandes immer wieder hervortrat (Campanella, Hobbes, Lamettrie, Vogt, Büchner, Haeckel, Feuerbach, Marx, Lenin), gründet in der Möglichkeit, die Natur aus ihren geschaffenen universalen Seins-, Werde- und Entfaltungsgründen als einiges Gefüge zu deuten. Wie jeder Irrtum nach Thomas in einem Schein der Ähnlichkeit gründet, so wird hier das »Durchgängige« und Mitgründende der konstituierenden Elemente (Massenpunkte, Atome, Teilchen), die Ähnlichkeit der konstituierenden »Synthesen« (Kern-, Atom-, Molekular-, Zellsynthese), die universale Gültigkeit funktionaler »Gesetze« (Erhaltung der Energie, Gravitation, Masse-Energie-Verhältnis, elektromagnetische Anziehung und Abstoßung usw.) mit dem Daseinsgrund der Natur und des Seienden überhaupt verwechselt. Die eigentliche Beirrung liegt jedoch in der »Substantialität«, dem »In-sich-Sein« des Seienden, d.h. in jener ungegründeten Tiefe alles Geschaffenen, kraft deren es nach Thomas als Sein und Seiendes ein »Abbild des Ungeschaffenen« ist und deshalb den Geist auf sich hin zu versiegeln vermag. Sowohl im »reinen Sein« als solchem wie im Unzerstörbaren der allen Wechsel überdauernden »Elemente« des Materiellen scheint ein Absolutes an Realität oder Wirklichkeit vorzuliegen, das weder physisch noch denkerisch aufgehoben werden kann. Dieser Schein ist um so gefährlicher, als er sich *innerhalb* der Natur in unübersehbaren Dimensionen enthüllt und den unmittelbaren Vorstellungen der Menschen entgegenkommt. Philosophisch läßt sich zeigen, daß von den Elementen

und allgemeinen Gesetzen die formalen Strukturen der komplexen materiellen Gebilde nicht herleitbar sind; schließlich, daß weder der Anfang noch die Tatsächlichkeit der Natur, noch alle ihre Erscheinungen zureichend aus den genannten Voraussetzungen enthüllt werden können. Jeder absolute Mechanismus ist nicht nur den Erkenntnissen der Naturwissenschaft zuwider, sondern hebt sich durch seine inneren Widersprüche selbst auf, wie jeder Positivismus und Sensualismus sich durch seine Voraussetzungen übersteigt.

3. Der *neuzeitliche Atheismus* hat in Nietzsches »Gott ist tot« wie im Materialismus und Naturalismus (Freidenkertum, Marxismus, Bolschewismus, mystischer Subjektivismus und Weltpessimismus, Schopenhauer, J.-P. Sartre, Camus, Bataille u. a.) seine epochale Prägung und Ausbreitung erfahren. Diese Erscheinungen weisen im Hinblick auf die natürliche wie gnadenhafte Transzendenz des Menschen zu Gott auf ein eschatologisches Geheimnis der menschlichen Geschichte (→Heilsgeschichte), auf das *mysterium iniquitatis* (→das Böse) hin, dessen geschichtliche Entfaltung bei Paulus (2 Thess 2, 7) und in der Apokalypse angezeigt ist. Zu seiner Enthüllung sei auf folgendes hingewiesen:

a) Die Aufnahme der Offenbarung von der All-Einheit der schöpferischen Gottheit in das abendländische Denken hatte eine Innigkeit des Mensch-Gott-Verhältnisses zur Folge, das ohne ehrfürchtige Anbetung des unerreichbar transzendenten Gottes, ohne absolute Verpflichtung durch das Wesensgesetz des geschaffenen Guten wie des göttlichen Willens, ohne die richterliche Herrschaftsmacht Gottes, schließlich ohne eine entschlossene Gesamthingabe der menschlichen →Existenz nicht zu fassen ist. In dem Maße, wie diese Gesamthingabe verweigert wird, wird die Nähe des richterlichen Gottes zur Last, so daß sich die Tendenz verschärft, die offenbare →Wahrheit abzuschwächen und zu verdunkeln.

b) Dieses Verhältnis wird in der Fleischwerdung des »Wortes«, in der persönlichen Selbstbezeugung Gottes, in der freien Antwort des →Glaubens, der Heilshoffnung (→Hoffnung) und der →Liebe noch einmal unendlich vertieft. In dieser innigen existentialen Einheit und Bezogenheit, in den das natürliche Denken übersteigenden Dimensionen der geoffenbarten Wahrheit kommt die denkerische Ermächtigung des menschlichen Geistes in Gefährdungen, die die regulierende Funktion eines autoritativen *magisterium vivum* mitbegründen. Solche sind die Aufhebung der Natur und der Schöpfung ins innere, ewige Leben Gottes, eine weltverwandelnde eschatologische Schwärmerei (→Gnosis), die Intellektualisierung der Glaubensmysterien (→Geheimnis), die Auslöschung der *causa secunda* vor der Allwirksamkeit, der determinierenden Allwissenheit und Allmacht Gottes, eine logische und seinshafte Verspannung Gottes mit der Welt (Onto-theo-logik), eine Aufladung der metaphysischen Prinzipien durch univoke, logische, generische Allgemeinheiten usw. Dieses theologische, mystische, logische »Vorrücken gegen den Gottes-

grund« mußte im Raum der weltlichen Existenz das philosophische Denken gefährlich und explosiv aktualisieren und zu auflösenden Konsequenzen radikalisieren.

c) Nicht minder gefährdend war der unterirdische (häretische), schwärmerische Protest gegen die Herrschaftsform der →Kirche, war vor allem die verbleibende Differenz zwischen Kirche und Welt, Kirche und →Staat, die sich fortschreitend vertiefende Kluft zwischen Klerus und Laientum (→Priestertum; →Laie), schließlich die Radikalisierung extremer Tendenzen durch die Spaltung der Kirche.

Auf Grund dieser Voraussetzung geht der moderne Atheismus durchweg auf theologische Prämissen zurück und entfaltet sich im Säkularisierungsprozeß des Christentums. Er rechtfertigt sich aus der widersprüchlichen Weltverfangenheit oder Indifferenz vieler Christen (praktischer Atheismus), an anthropomorphen Verzerrungen des Gottesdenkens und des Gottesbildes. Der theologische Nominalismus (ineins mit der Verderbtheitslehre der Reformatoren) hatte einen ametaphysischen, agnostizistischen Empirismus, einen »methodischen Indifferentismus der Gottesfrage gegenüber« zur Folge, der die gesamte moderne Erfahrungswissenschaft bestimmt. Zugleich geht aus seinem reinen und absoluten, Gott a priori umfassenden Begriffs- und Möglichkeitsdenken ein intellektueller Pantheismus (Spinoza) hervor, eine ontologistische Konstruktion von Gottes Wesen und Dasein (Leibniz, Wolff), die als »Dogmatismus« der scharfsinnigen Kritik Kants erliegt und den neuzeitlichen Agnostizismus der Gotteserkenntnis zur Folge hat. Schließlich wird bei Hegel in der Einigung des Fichteschen Idealismus mit dem Spinozismus der absolute Geist Gottes nicht nur zum Gegenstand, sondern zum Vollzug des philosophischen Denkens schlechthin und das Gottesverhältnis in eine dialektisch verspannte (widersprüchliche und aufhebend bewegte) absolute »Identität der Nichtidentität« (von Gott, Welt und Mensch) umgedacht.

Diese theologische gott-menschliche Gnosis stellte auch den modernen technischen Wirtschaftsprozeß sowie die Existenzweise der unerleuchteten, ohne Glauben transzendenzlosen *natura corrupta* der reformatorischen Theologie in den Gang der absoluten Geistgeschichte. Im »Gesellschaftsprozeß« waltet nach Hegel die absolute, von »unendlicher Leidenschaft« bewegte, wirtschaftende Individualität (das *cor incurvatum in se* Luthers), die »sich selbst zum Zweck hat«, während »alles andere ihr nichts ist«. Sie erzeugt im Produzieren und Organisieren die »organische Totalität« des kollektiven Gesellschaftsganzen mit »unendlicher Bestimmung«, die den einzelnen wiederum zwingt, daß er »für sie arbeite und alles durch sie sei«. Dieser dialektische individualistisch-kollektivistische Prozeß erzeugt eine universale »rationale Subjektivität«, die zugleich bis zur »Verpöbelung« wider ihr absolutes Recht vernutzt und zu »Empörung« und »Gottlosigkeit« getrieben wird. Indem der absolute Geist als Staat diese himmelschreiende Ungerechtigkeit freigibt und rechtfertigt, entlarvt

er sich selbst als einen »Scheingott«. Die gnostische Gott-Welt-Differenz wird daher von Marx auf diejenige von Mensch und Natur und ihre Vermittlung durch →Arbeit reduziert. Der Gottesgedanke des Marxismus erscheint dann folgerichtig als *Ideologie* des Macht- und Ausbeutungswillens. Die »Einheit von Thron und Altar«, der sich christlich begründende Konservatismus des nationalen Bürgertums treibt zugleich dieses Gesellschaftsdenken in den *militanten revolutionären Atheismus*. Sofern zugleich in der von Menschen produzierten technischen Welt die »Spuren Gottes erloschen« sind, die utilitaristischen Leidenschaften den Gesichtskreis verengen, die revolutionären Heilsprojekte das politische Interesse bewegen, sofern der »Naturalismus« der Naturwissenschaften (methodischer Materialismus, Biologismus, Psychologismus) und der »Kritizismus« der Metaphysik diesem Prozeß entgegenkommen, die Metaphysik in Historismus und Relativismus oder in formaler Logik sich selber preisgibt, ergibt sich eine Lage geistiger Verstörung und Verzweiflung, die den religiösen Indifferentismus als Massenerscheinung zur Folge hat.
d) Neben diesem Gesellschaftsmaterialismus und Wissenschaftsagnostizismus läuft der *Atheismus der Weltverdüsterung*, des Daseinspessimismus, eines hybriden Satanismus, einer religiösen Verzweiflung wie eines absoluten Humanismus einher. Dieser letzte kündigt sich an im Denken des jungen Hegel, der den Panentheismus des allwillentlichen Gottes der Reformatoren wie seine für die Vernunft unerreichbare Transzendenz (unter dem Einfluß der von J. Böhme inspirierten Hölderlin und Oetinger sowie der approximativen Identität des absoluten und endlichen Ich Fichtes) umdenkt in die ursprüngliche Lebens- und Geistidentität der mythischen Volksinnigkeit wie der mystischen Liebeseinheit des gottmenschlichen ἄνθρωπος φωτιζόμενος. Die Transzendenz Gottes wird so zum Ereignis der Geschichte, in welchem ein zerrissenes, unterjochtes Volk oder das der ursprünglichen Einheit entfallende endliche Bewußtsein (unter dem notwendigen Impuls der alleinigen Gottvernunft) sich das Ganze seines Lebens entgegensetzt und als absolute Macht, als unendlichen Willen und unendliche Vernunft verehrt. Diese Glaubensobjektivierung, die das »unglückliche«, das zerrissene »Bewußtsein« der »Phänomenologie des Geistes« kennzeichnet, wird später bei Feuerbach zum Inbegriff der Religion. In ihr spaltet sich das »unendliche, denkende Bewußtsein« des Menschen und degradiert diesen zum »Gegenstand« seines von ihm selbst entworfenen »Gegenstandes« (Gottes). Also ist der Gottesglaube ein Bewußtseinszwiespalt und ein Trug zugleich. Diesen Trug gilt es zu entschleiern und dem Menschen die verlorene Würde der inneren Unendlichkeit zurückzugeben. Bei Nietzsche ist es »der Wille zur Macht«, der »wert- und wahrheitsetzende« introvertierte »Ressentimentwille« der Unterdrückten, der (wie beim jungen Hegel) das »Meer Gottes« erzeugt und als *Wille* an den Himmel wirft. Mit dem Erlöschen dieses Machtwillens, mit dem vermeintlichen Zusammenbruch der abendländischen »Kulturwerte« und der

Kirche, des »letzten Römerbaus« (unter dem »Wahrheitswillen« der modernen »Wissenschaft« und der entschleiernden »Machtphilosophie«), wird »Gott« unglaubwürdig. »Gott ist tot«, und der »unheimliche Gast«, der »Nihilismus« tritt als unendliche Leere an seine Stelle. So gewinnt der christliche Gott als Ressentimentprodukt der Unterjochten den Wesenszug »machtender Gewalt«; er wird zur prädestinierenden »Vernunftspinne«, zum »grausamen Henker«, der das Selbstsein, die →Freiheit und Größe des Menschen bedroht und unterjocht. Also gilt es, das in Gott aus- und überlaufende Leben des Menschen in sich selbst anzustauen und wachsend dem weltherrscherlichen »Übermenschen« zuzuführen. So soll auch bei Proudhon, bei Heine und Marx der Mensch sich des transzendenten Gottes und des Jenseits entledigen, um seiner irdischen Macht und Freiheit inne zu werden und sie furchtlos zu genießen. »Gott heißt Tyrannei und Elend« (Proudhon). Auch bei Sartre, Bataille und in N. Hartmanns *postulatorischem Atheismus* geht es darum, die »absolute Freiheit« des Menschen gegen Gottes Übermacht oder gegen seine prädestinierende Determination zu wahren. Nicht minder steht bei Camus ein absoluter Moralismus hinter der radikalen Entschleierung des »satanisme vertieux«, der kleinlichen, getarnten Lasterhaftigkeit des durchschnittlichen christlichen wie nichtchristlichen Menschen. Diese Menschenwelt gibt in ihrem zerrütteten Elend, in der Verfälschung und Verdunkelung aller heiligen →Symbole, im Zusammen von »Hybris« und »Melancholie« (G. Benn) für Camus keinen Blick mehr frei auf einen begnadenden Gott und ein ewiges göttliches Reich. Diesem gottlosen Weltenzustand entzieht sich der denkende einzelne in den »reinen Begriff«, den »vollkommenen Ausdruck« der Poesie (Mallarmé), in die Mystik der »reinen Selbstreflexion« oder »der weißen Seite« (Valéry), in die »reinen Räume«, den »klarsten Bezug«, das »reine Zuschauen« (Rilke), in das »Mysterium der Kunst« (St. George), in die »Hölle« der »schweigenden unfruchtbaren Form« (G. Benn).

Dieser Atheismus, der den modernen Menschen bedroht und als geheime Möglichkeit in den Herzen lauert, hat dem Gesagten zufolge vielerlei *Wurzeln*. Nietzsche selbst weist darauf hin, daß der »auf die Götter eifersüchtige« Gott sich selbst entthronte, als er die Welt entgötterte, die erst im Christentum in ihrer verfallenen Nichtigkeit und sündig verstrickten »Weltlichkeit« in die Erscheinung trat, so sehr, daß schon die ersten Christen den Heiden als ἄθεοι, als »Gottlose«, erscheinen konnten. Gott wird schlechthin transzendent und den natürlichen Zugängen entrückt, wie die mythischen Numina wesenlos und nichtig werden. Auch seine Deszendenz und →Inkarnation machen ihn dem natürlichen Denken nicht »begreiflicher«, sondern entrücken ihn gänzlich ins Unzugängliche seiner transzendenten Freiheit.

Andererseits wird seine »Nähe« so intensiv, daß die Tendenz und fromme Meinung hervortritt, Gottes durch objektivierendes Denken

und Vorstellen, im mystischen und existentiellen Erfahren inne und habhaft zu werden und ihn in den persönlichen Daseinsentwurf einzuordnen. Wie jedoch die Mystik des »einen« und des reinen, indifferenten »Seins- und Gottesgrundes« die Gefahr des östlichen Apersonalismus mit sich bringt (→Einheit), so geraten das unmittelbare Denken, Vorstellen wie die theologische und kerygmatische Lehre leicht dahin, den analogen und negativen Charakter sowie die abstrakte Endlichkeit und Teilhaftigkeit nicht nur der Vorstellungen, sondern auch der transzendentalen Aussagen im Vollzug einer unmittelbaren »Attribution« zu vergessen (→Analogie). So aber kommt es zu objektivierenden Verfestigungen und Verfälschungen des »Gottesbildes«, in denen der *Deus semper maior*, das *mysterium tremendum* in seiner unzugänglichen Freiheit und unverrechenbaren Liebe gegenüber einzelnen rationalen Sichten und »Eigenschaften« zurücktritt. Insbesondere sind es die von der Theologie nicht aufgearbeiteten Relikte und säkularisierten Theologumena der rationalistischen Philosophie (Gott als apriorisch gedachte »Vollkommenheit«, als »Spitze natürlicher Wert- und Güterordnungen«, als »Schöpfer und Planer einer guten und besten Weltordnung«, als Komplementärfaktor und Lückenbüßer natürlicher Unvollkommenheiten, als »sittliche Weltordnung« und schließlich als Garant institutionalisierter Formen von Christentum), die angesichts der erfahrenen Wirklichkeit mit ihren tragischen Konflikten fragwürdig werden. Zudem enthalten der pantheisierende oder panentheistische Enthusiasmus der »göttlichen und zu vergöttlichenden Welt«, die dem Christentum zu dankende »gottselige Innigkeit« der menschlichen Liebe, die liebende Verantwortung für den »Bruder und Nächsten« vielfach einen vorweggenommenen eschatologischen Erfüllungscharakter und eine so radikale Entschiedenheit der Hingabe, daß sie (besonders im Falle des Scheiterns und der Weltverdüsterung) die göttliche Güte und Nähe verstellen oder sein Wirken als bedeutungslos neben dem menschlichen Einsatz erscheinen lassen.

Gegenüber diesen Erscheinungen hat der atheistische Zweifel als persönliche Versuchung oder als verkündigte Lehre eine läuternde (kathartische) Funktion, weil er zwingt, Beengendes, Verfälschtes, Verkümmertes und jeden »Wahrheitsersatz« preiszugeben und sich frei zu machen für die volle Tiefe der nur im Glauben sich öffnenden Mysterien der Offenbarung. Nie wird der Christ den »postulatorischen Atheismus« mit seinem humanistischen und ethischen Enthusiasmus begegnen können, wenn er in Gott vorweg den »Konkurrenten«, den alles vorweg berechnenden und nötigenden Zwingherrn oder gar den eifernden Gegner der menschlichen Freiheit sieht, eine kalte, prädestinierende ewige Vernunft. Vielmehr gilt es, die unzugängliche Fülle und Tiefe der Liebe und Freiheit Gottes vor Augen zu haben, dessen »ewiges Wissen« nach Thomas weder in seiner Vernunft noch in seiner Macht, sondern in seiner Freiheit beruht, die nicht nur zulassend und ordnend, sondern immer freigebend und ermächtigend waltend, die

den Menschen durch Gnade nicht fesseln will, sondern stets zu größerer Freiheit befreit. Gottes »Wissen« ist daher auch nicht ablösbar von jener Weise seines Mitseins mit uns, in der er als ausgegossene Liebe, als heiliger Geist »in den Herzen wohnt« und in »unaussprechlichen Seufzern« zum Vater »betet«.

In dieser Sicht erscheint der Atheismus als das Hervortreten einer letzten *Krisis*, einer scheidenden →Entscheidung, deren Austrag als Heimsuchung auferlegt ist. Darum kann man angesichts der gekennzeichneten verweisungslosen Verdunkelung und Versperrung der modernen Daseinswelt, angesichts ihrer Beirrung durch Unglauben und →Sünde mit Bonhoeffer in der »Zulassung des Atheismus« auch das *mysterium crucis* erkennen, eine Teilhabe ringender Geister an der »Gottverlassenheit« des Gekreuzigten, eine aufrüttelnde Heimsuchung der gespaltenen Christenheit zur Läuterung und Vertiefung ihres theologischen Erbes. Wer um die religiöse Wesensverfassung der Menschen, um das *desiderium infinitum* seiner heilsbegierigen Liebe, um den befeuernden Impuls der Taufgnade weiß, dem wird auch die religiöse Seite manchen atheistischen Verhaltens nicht verborgen bleiben: eine bekümmerte Herzenssehnsucht nach dem nur im Glauben faßbaren Mysterium des lebendigen Gottes, die sich um der existentiellen Erfahrung und um der Wahrheit willen unzureichenden Vorstellungen und Begriffen verschließt, die in personaler »Treue«, in liebender »Ehrfurcht«, im absoluten Anspruch einer »Gewissensverpflichtung« tatsächlich wie ein gläubiger Mensch einem göttlichen Anruf folgt, ohne den Weg durch Vereinsamung oder durch die Versperrungen unzureichender Deutungen und Lehren zum Glauben an Christus und seine Kirche zu finden.

Bedenkt man alles dies, dazu auch die Absorbierung der Intelligenz durch die Anstrengung des technischen Fortschrittes, die grauenhaften politischen Ereignisse, die sittliche Verwilderung oder Überbelastung vieler Menschen, die Vergewaltigung der Gewissen durch die totalitären Weltanschauungsregime mit ihrem Terror, die Verführung des machtlosen einzelnen durch Erfolg und Macht der Kollektive, so ist der moderne Atheismus eine Erscheinung, in der nicht nur eine »geistige Unmündigkeit« (L. Billot), eine sittliche Verschuldung oder Verstörung, eine Verführung und Vergewaltigung, eine unaufhebbare Beirrung des Denkens, sondern auch ein guter, Göttliches ersehnender Wille, eine »in eine Antwort gekleidete Frage« (K. Rahner), eine ungetröstete Verzweiflung über den Weltenzustand, eine bildungsmäßige Disponierung wie eine dämonische Bosheit am Werke ist. Wie dieser Atheismus als eine geheimnisvolle Zulassung von dem Geschick der Kirche nicht zu lösen ist, so zwingt er die Christenheit zu einer tiefen kritischen Besinnung über sich selbst, über ihre Versäumnisse und Aufgaben, zu einer differenzierten Sicht und Beurteilung eben dieses Phänomens und der ihm anheimgefallenen Menschen, die sich nicht zu vorschneller Verdammung, sondern zu unbegrenzter Mitsorge und Liebe für das Heil der

Welt und der Menschen verpflichtet weiß (→Mission; →Nichtchristen).

A. VON HARNACK, Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten. Leipzig 1905; F. MAUTHNER, Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland. 4 Bände. Berlin 1920–1923; C. FABRIZIUS, Der Atheismus der Gegenwart. Sein Ursprung und seine Überwindung. Göttingen 1922; J. LIENER, Psychologie des Unglaubens. Innsbruck [2]1935; G. SIEGMUND, Psychologie des Gottesglaubens auf Grund literarischer Selbstzeugnisse. Münster 1937; H. DE LUBAC, Le drame de l'humanisme athée. Paris 1945 (dt.: Die Tragödie des Humanismus ohne Gott. Salzburg 1950); W. KAMLAH, Die Wurzeln der neuzeitlichen Wissenschaft und Profanität. Wuppertal 1948; M. HEIDEGGER, Holzwege. Frankfurt [3]1952; G. A. WETTER, Der dialektische Materialismus. Freiburg 1952; H. U. VON BALTHASAR, Die Gottesfrage des heutigen Menschen. Wien 1956; M. REDING, Der politische Atheismus. Graz 1957 ([2]1960); G. REGAMEY – K. RAHNER, Atheismus, in: LThK I ([2]1957), 982–990; G. SIEWERTH, Das Schicksal der Metaphysik. Einsiedeln 1959; M. HEIDEGGER, Friedrich Nietzsche. 2 Bände. Pfullingen 1960; J. LACROIX, Wege des heutigen Atheismus. Freiburg-Basel-Wien 1960; G. SIEWERTH, Der Triumph der Verzweiflung, in: Häresien der Zeit. Freiburg 1961.

G. Siewerth

K. STÜRNER, Atheistischer Humanismus? Göttingen 1964; R. GARAUDY, Gott ist tot. Frankfurt 1965; E. BORNE, Gott ist nicht tot. Über das Ärgernis und die Notwendigkeit des Atheismus. Graz 1965; J. A. T. ROBINSON, Kann ein redlicher Zeitgenosse etwas anderes als Atheist sein? in: Eine neue Reformation? München 1965, 113–130; H. FRIES, Zur Theologie der Bekehrung. Überlegungen zum zeitgenössischen Atheismus, in: Wir und die andern. Stuttgart 1966, 315–338; TH. ALTIZER – W. HAMILTON, Radical Theology and the Death of God. New York 1966; Christlicher Glaube angesichts der zeitgenössischen Atheismen, in: Concilium 2 (1966), 397–477; H. LEY, Geschichte der Aufklärung und des Atheismus. I. Berlin 1966; T. J. J. ALTIZER, ... daß Gott tot sei. Versuch eines christlichen Atheismus. Zürich 1968; J. GIRARDI (Hrsg.), Athéisme contemporain. Paris 1967; K. LEHMANN, Die Auseinandersetzung mit dem westlichen Atheismus, in: Die Zukunft der Kirche, hrsg. von O. Mauer. Wien 1967; K. RAHNER, Atheismus und implizites Christentum, in: Schriften zur Theologie VIII. Einsiedeln 1967, 187–212; Die Konzilsdebatte über den Atheismus, in: Hampe AF III. München 1967, 574–615; M. LELONG, Dialog mit den Atheisten. Paderborn 1967; H. FRIES, Theologische Überlegungen zum Phänomen des Atheismus, in: Theologie im Wandel. München 1967, 254–279; W. PANNENBERG, Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung, in: Grundfragen systematischer Theologie. Göttingen 1967, 347–360; K. RAHNER, Atheismus, in: SM I (1967) 372–383; J. BISHOP, Die »Gott ist tot« Theologie. Düsseldorf 1968; E. BLOCH, Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches. Frankfurt 1968; H. FRIES R. STÄHLIN, Gott ist tot? München 1968; V. GARDAVSKÝ, Gott ist nicht ganz tot. München 1968; D. SÖLLE, Atheistisch an Gott glauben. Freiburg 1968; H. VORGRIMLER, Theologische Bemerkungen zum Atheismus, in: MySal III, 2. Einsiedeln 1969, 582–603; S. DAECKE, Der Mythos vom Tode Gottes. Ein kritischer Überblick. Hamburg 1969.

AUFERSTEHUNG JESU

I. Biblisch II. Systematisch

I. Biblisch

1. *Der Befund der Stellen. a) Die Behauptung der Tatsache.* Die Auferstehung Jesu bildet den wesentlichen Inhalt des Ur-Kerygmas, wie es schematisiert erhalten ist in den Reden der Apostelgeschichte (vgl. 2, 22–36; 3, 12–26; 4, 8–12; 5, 30–32; 10, 34–43). Als in den Tagen nach der Himmelfahrt Judas zu ersetzen war, erklärt →Petrus: »Es

muß nun von den Männern, die mit uns zusammen wanderten die ganze Zeit, da der Herr Jesus bei uns ein- und ausging – angefangen von der Taufe des Johannes bis zu dem Tag, da er von uns weg erhoben wurde –, einer von diesen muß mit uns *Zeuge seiner Auferstehung werden*« (Apg 1, 21 f). Die paulinische →Verkündigung unterscheidet sich in dieser Hinsicht nicht von der der anderen →Apostel. Das →Zeugnis der Apostelgeschichte ist, was diesen Punkt betrifft, klar (vgl. 13, 31–37; 17, 31; 25, 19), und die Briefe bestätigen dessen Zuverlässigkeit (vgl. Röm 1, 1–4; 2 Kor 5, 15; 2 Tim 2, 8). »Wenn du mit deinem Munde bekennst: Herr ist Jesus, und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten erweckte, wirst du gerettet werden« (Röm 10, 9). Desgleichen »wiederholen die Petrusbriefe, der Jakobusbrief und die Apokalypse die gleiche Tatsache der Auferstehung wie einen Refrain; sie stellen sie dar als wesentliches Thema der Glaubenslehre und als sicheren Garanten des ewigen Lebens« (L. de Grandmaison, Jésus Christ II, 399).

Die Auferstehung ist für Paulus und ebenso für die ganze Urkatechese der wesentliche Gegenstand des →Glaubens. Sie ist das »Heilsmysterium« par excellence, wie F. X. Durrwell dargetan hat (Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium. Salzburg 1958), indem er aus der Auferstehung eine Synthese biblischer Theologie entfaltete. Aber wie die Auferstehung für →Paulus wesentlicher *Gegenstand* des Glaubens ist, so ist sie für ihn auch dessen wirkliches *Fundament:* »Wenn aber Christus nicht auferweckt ist, dann ist euer Glaube nichtig, ihr seid dann noch in euren Sünden« (1 Kor 15, 17).

Das Zeugnis der Apostelgeschichte und der verschiedenen Briefe des NT bekräftigen lediglich, was uns die vier Evangelien (→Evangelium) mehr im einzelnen erzählen; diese widmen ihre letzten Perikopen ausschließlich der Realität der Auferstehung (während nicht alle es für notwendig erachten, z. B. die Berichte über die Kindheit Jesu zu überliefern).

b) *Die Darstellung der Tatsache.* »Daß es sich (bei der Auferstehung Jesu) um einen Vorgang in Raum und Zeit handelt, ist (ohne ausdrückliche Reflexion) angenommen; freilich wird dieser nicht als isoliertes, vergangenes Ereignis betrachtet. Vorgang und Zeugnis von demselben sind unlösbar verknüpft, und dieses stellt sofort vor die Glaubensentscheidung« (H. Conzelmann, in: RGG I [[3]1957], 702). Aber diese Tatsache, für die Zeugnis abgelegt wird und die Glauben fordert, wird – überblickt man die verschiedenen Bücher und Abschnitte des NT – in verschiedener Perspektive und unter Hervorhebung relativ verschiedener Einzelzüge dargestellt.

2. *1 Kor 15, 3–8* gibt »die Osterbotschaft in ihrer ursprünglichen und zugleich offiziellen Form wieder« (J. Schmitt, Jésus ressuscité, 38). Es ist eine Art Glaubensbekenntnis (→Bekenntnis), das Résumé nicht nur des paulinischen, sondern des Evangeliums der apostolischen Kirche überhaupt: »Der Apostel beansprucht für diese Lehre offiziellen Traditionscharakter« (ebd. 56). Er betont weniger die faktischen

Einzelheiten des Auferstehungsgeschehens als die autorisierten Zeugnisse, auf die er sich stützt. Das mag bereits erklären, warum Paulus nicht direkt das leere Grab erwähnt und nicht von den Frauen spricht. Es ist im übrigen deutlich sichtbar, daß er nicht alles berichten will, was man sagen könnte, nicht alles, was er wissen kann, nicht alles, was die Kirche gemeinhin hinsichtlich der Auferstehung festhielt.
Alle Evangelien berichten die Tatsache des leeren Grabes, umrahmen sie lediglich mit verschiedenen Einzelschilderungen. So erwähnt nur Matthäus die Wache und spricht nur von der Absicht der Frauen, das Grab zu sehen. Markus und Lukas erwähnen den Wunsch der Frauen, den Leichnam Jesu zu salben. Der Bericht des Matthäus könnte darauf schließen lassen, daß die Feinde Jesu sich besser als seine Jünger daran erinnern, daß Jesus seine Auferstehung vorausgesagt hatte. Diese Orientierung des Berichtes erklärt sich wohl aus der antijüdischen Apologetik, die das Matthäus-Evangelium erkennen läßt. Bei Markus und Lukas wird das leere Grab als eigenes Phänomen konstatiert, während nach Matthäus die → Engel eingreifen und den Stein wegwälzen. Diese verschiedenen Details miteinander in Einklang zu bringen, ist kein allzu großes Problem. Die Evangelien stimmen in der einen fundamentalen Behauptung überein: Die Frauen kamen zum Grab, sahen den Platz, wohin man den Leichnam Jesu gelegt hatte und stellten fest, daß dieser nicht mehr dort war.
Schwieriger ist ein Ausgleich der Evangelien hinsichtlich der Erscheinungen des Auferstandenen. Der delikateste Punkt scheint die Lokalisierung zu sein: Wenn man vom Markus- und Johannes-Schluß einmal absieht (die, selbst wenn sie vom gleichen Verfasser stammen, sich als spätere Ergänzungen erweisen), bleibt die Diskrepanz, daß Markus und Matthäus die Erscheinungen in Galiläa berichten, während Lukas und Johannes sie in Jerusalem oder in dessen Umgebung ansetzen. Matthäus freilich verlegt die Erscheinung vor den Frauen nach Jerusalem. Im übrigen aber scheint er ebenso wie Markus andere Erscheinungen in Jerusalem auszuschließen (vgl. Mt 28, 7; Mk 16, 7). Umgekehrt kennt die Apostelgeschichte (1, 4) offenbar keine Erscheinungen in Galiläa. Damit sind einige der wichtigsten Verschiedenheiten genannt.
3. *Negative Interpretation der Auferstehungsberichte. a) Leugnung der Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu.* Für die rationalistisch eingestellte Kritik kann die Auferstehung in keiner Weise ein geschichtliches Faktum sein. Sie ist Gegenstand eines Glaubens, gleichgültig auf welche Weise dieser Glaube seinerseits wieder interpretiert wird. Denn nicht deswegen, weil diese Kritik sich weigert, hier eine objektive historische Tatsache zu sehen, betrachtet sie die Auferstehung als eine pure Verirrung der menschlichen Sinne. Wenn die rationalistische Bibelkritik eine Wiederbelebung des persönlichen Leibes Jesu in jeder Weise ausschließen zu müssen glaubt, so erscheint im Gegenteil die Entstehung des Osterglaubens ohne Schwierigkeit als ein historisches Ereignis von unvergleichlicher Tragweite.

Besonders bezeichnend erscheint in dieser Richtung die von R. Bultmann gegebene Interpretation des ntl. Zeugnisses von der Auferstehung Jesu. Er nimmt das Erbe der rationalistischen Kritik wieder auf und sucht zugleich zu bewahren, was ihm das Wesentliche des christlichen Kerygmas zu sein scheint. Für Bultmann ist die Auferstehung, wenn man die Intention des NT begreifen und gleichzeitig den legitimen Forderungen der →Vernunft gerecht werden will, nicht zu verstehen als ein *Mirakel*, dessen Zeugen die Jünger gewesen wären und das ihren Glauben an die Messianität Jesu ebenso wie den unseren rechtfertigte. So kann Bultmann sagen: »Der Auferstehungsglaube ist nichts anderes als der Glaube an das Kreuz als Heilsereignis, an das Kreuz als Kreuz Christi« (Kerygma und Mythos I, 46). Bultmann gibt zu, daß das NT an einer Reihe von Stellen die Auferstehung als ein »Mirakel« schildert, als den äußerlich erbrachten Beweis für die Legitimität des messianischen Anspruchs Jesu und für den Heilswert seines Kreuzes im Sinne von Apg 17, 31. Das sei insbesondere der Sinn der »Legenden« vom leeren Grab und all der Osterberichte, die den vom Auferstandenen erbrachten Beweis für sein leibhaftiges Dasein unterstreichen sollen. Doch, meint Bultmann, »zweifellos sind das spätere Bildungen, von denen Paulus noch nichts weiß« (aaO. 44).
Dennoch muß Bultmann zugeben, daß Paulus wenigstens einmal die Auferstehung als ein Ereignis der Geschichte hinzustellen trachtet und auf das Zeugnis über Erscheinungen (1 Kor 15, 3f) zurückgreift. Aber er betont den, wie er sagt, »fatalen« Charakter dieser Argumentation (vgl. aaO. 45) und glaubt in diesem Text lediglich eine Konzession an die Erfordernisse der Polemik gegen die Gnostiker finden zu sollen, die das Faktum der Auferstehung rundweg leugneten (→Gnosis).
Der wirkliche Sinn des ntl. Kerygmas besteht nach Bultmann darin, die Auferstehung darzustellen als eine wesentlich »eschatologische« (d. h. sich außerhalb der Welt und Geschichte stellende) Realität, die beständig von neuem in der Verkündigung der Kirche und im Leben des Glaubens aktualisiert wird. Nach Johannes, der nach Bultmann das reinste Verständnis des christlichen Glaubens hat, ist das Ereignis der Auferstehung »kein äußeres Geschehen, sondern ein inneres: der Sieg, den Jesus gewinnt, indem sich aus der Überwindung des Anstoßes im Menschen der Glaube erhebt« (Theologie des Neuen Testaments, 404).
Auch Bultmann muß ein Element geschichtlicher Ordnung zugeben, und zwar in dem, was er selbst das »Osterereignis« nennt. Aber dieses Element ist nicht außerhalb des Glaubens derer zu suchen, die uns davon berichten: »Das Osterereignis, sofern es als historisches Ereignis neben dem Kreuz genannt werden kann, ist ja nichts anderes als die Entstehung des Glaubens an den Auferstandenen, in dem die Verkündigung ihren Ursprung hat. Das Osterereignis als die Auferstehung Christi ist kein historisches Ereignis; als historisches Ereignis ist nur der Osterglaube der ersten Jünger faßbar. Der Historiker kann

seine Entstehung bis zu einem gewissen Grade begreiflich machen durch Reflexion auf die ehemalige persönliche Verbundenheit der Jünger mit Jesus; für ihn reduziert sich das Osterereignis auf ihre visionären Erlebnisse« (Kerygma und Mythos I, 46f).

b) *Das leere Grab.* Im vergangenen Jahrhundert befaßte sich die Kritik zumeist damit, eine natürliche Erklärung für das in den Evangelien berichtete Faktum zu finden: heimlicher Diebstahl, Scheintod, Diebstahl durch den Hohenpriester, um zu verhindern, daß das Grab Jesu zu einer Wallfahrtsstätte würde, Initiative des Joseph von Arimathäa, der entweder Jesus habe umbetten oder ihm ein besseres Begräbnis verschaffen wollen. Die moderne Kritik ist im allgemeinen von der Unsinnigkeit dieser Hypothesen überzeugt und verlegt sich mehr auf die Suche nach einer literarischen Erklärung: Man trachtet weniger das Faktum selbst zu erklären (das man für problematisch hält), als vielmehr die Genese seiner Erzählung. Der Bericht über das leere Grab wäre demnach eine spätere legendäre Schöpfung (was Bultmann zu der Bemerkung veranlaßt, Paulus habe diese »Legende« nicht gekannt), die einer fortschreitenden Vermaterialisierung des Glaubens an die Auferstehung Rechnung trägt und ebenso dem (ebenfalls relativ späten) Bedürfnis, diesen Osterglauben empirisch zu rechtfertigen. Der erste Ausdruck dieses Glaubens habe in Wirklichkeit nur darin bestanden, dem Gekreuzigten die göttliche Verherrlichung zuzuerkennen (→Mythos).

c) *Die Erscheinungen.* Auch diese entsprechen nach der rationalistischen Kritik einer Vermaterialisierung des Glaubens. Wiederum seien dafür apologetische Gründe maßgebend. Aber die moderne Kritik ist vor allem bestrebt, die Widersprüche zwischen der doppelten Tradition herauszuarbeiten, in der die Erscheinungen des auferstandenen Christus in der Jerusalemer und der galiläischen Tradition berichtet werden. Die Kritik interpretiert ziemlich allgemein die Jerusalemer Tradition, repräsentiert durch die (jüngeren) Evangelien des Lukas und Johannes, als eine Transposition der galiläischen Tradition, die mehr dem entspräche, was uns sonst über die Psychologie der Jünger nach der Passion gesagt wird. Ungeachtet der Voraussetzung, daß Markus und Matthäus früher sind als Lukas und Johannes, verweist man auf die Einsichtigkeit der Erklärung, daß eine Transposition von Galiläa nach Jerusalem durchgeführt wurde, während eine umgekehrte Transposition kaum sinnvoll gewesen wäre.

4. *Traditionelle Interpretation der katholischen Exegese. Die Möglichkeiten einer geschichtlich-faktischen Deutung der Auferstehung Jesu.* Die katholische Exegese versucht nicht, die bedeutenden Divergenzen zu verschleiern, die bei dem Vergleich einer Reihe von in den Texten enthaltenen Gegebenheiten auftauchen. Aber diese Divergenzen überschreiten nicht das Ausmaß jener Schwierigkeiten, denen man beim Bericht derselben Tatsache durch verschiedene Zeugen begegnet. Es ist ohne allzu große Anstrengungen möglich, eine Anzahl dieser mehr scheinbaren als wirklichen Gegensätze zu beheben, weil sie auf Diver-

genzen des Gesichtspunktes oder der theologischen Intention des Evangelisten beruhen. Wie P. Benoit zeigt, vermögen die Divergenzen in den Erscheinungsberichten sogar die Zuverlässigkeit des für die Auferstehung abgelegten Zeugnisses zu erhöhen. Eine spätere Schöpfung wäre wohl mehr auf Zusammenhang bedacht gewesen; die Verschiedenheit spiegelt hingegen originale und unabhängige Traditionen wider, die so, wie sie waren, auf uns gekommen sind, ohne daß man versuchte, sie zu vereinen, denn sie prägten sich dem Gedächtnis ein.

Der Befund des NT im ganzen gestattet, das geschichtliche Faktum der Auferstehung Jesu mit Sicherheit zu behaupten, selbst wenn man gleichzeitig den einmaligen Charakter dieses Faktums und seine Beziehung zu einer »über«-geschichtlichen Ordnung, zu einem »Mysterium«, das jede empirische Gegebenheit überschreitet, herausstellen muß (→Geheimnis). Die Hauptelemente dieses Faktums müssen präzisiert werden, damit einerseits die Auferstehung Jesu nicht auf die Ebene einer Zeitungsmeldung herabgedrückt und andererseits nicht ihre »Historizität«, wie z. B. bei Bultmann, nur in der Entstehung des Glaubens der Jünger gesehen wird. Gegenüber dem ersten Irrtum kann man – und man hält sich dabei ganz an die schlichten Gegebenheiten der Schrift – mit Thomas von Aquin (S. th. III, 55, 2) darauf hinweisen, daß die Auferstehung selbst von keinem Menschen beobachtet, sondern von den Engeln verkündet wurde, bevor der Auferstandene sich in seiner neuen Daseinsweise »den von Anfang an vorbestimmten Zeugen« (Apg 10, 41) zeigte. Denn die Schrift berichtet an keiner Stelle, daß Jesus denen, die nicht glauben wollen, erschienen wäre, um sie zu widerlegen. Den Erscheinungen antwortet stets der Glaube, auch wenn dieser sich nicht immer ohne Widerstreben entscheidet (Lk 24, 37f; Jo 20, 27f). Wenn die Auferstehung Jesu durch das NT stets in Verbindung mit Glauben und Zeugnis dargestellt wird, so steht sie als objektives Faktum der Historie doch auf folgenden Gegebenheiten:

Auf dem wirklichen Tod Jesu am Kreuz, den Pilatus, die Soldaten und Feinde Jesu ebenso bezeugen wie seine Freunde; dies wird heute von niemandem mehr ernsthaft geleugnet.

Auf dem Begräbnis, das die ältesten Dokumente bezeugen (1 Kor 15, Reden der Apostelgeschichte und die vier Evangelien). Wäre das Faktum legendär, dann hätte man den Aposteln eine rühmlichere Rolle zugeteilt und nicht auf Joseph von Arimathäa zurückzugreifen brauchen. Die archäologischen Feststellungen (vgl. J. Jeremias, Golgotha) und das, was man über die römischen Institutionen weiß, stimmen in diesem Punkte mit dem Bericht der Evangelien überein.

Auf dem leeren Grab. Welchen sekundären Divergenzen man in diesem Punkt auch immer begegnen mag, die Bezeugung durch die vier Evangelien unterstreicht das Alter und die Allgemeinheit dieses Glaubens. H. von Campenhausen zögert nicht, vom Standpunkt der historischen Kritik aus die Priorität der Feststellung des leeren Grabes gegenüber den Erscheinungen festzuhalten. Wie wir schon gezeigt

haben, kann man die Tatsache, daß Paulus nicht direkt vom leeren Grab spricht, um so weniger überfordern, als er ja betont, daß Jesus begraben wurde: ἐτάφη (1 Kor 15,4). Wie könnte Paulus, der so kraftvoll die Bedeutung der leiblichen Auferstehung Jesu betont – sie ist »einer der Angelpunkte« seiner Lehre (P. Benoit) –, gedacht haben, Jesus sei im Grab verblieben? Genausowenig darf man in dem Schweigen der Frauen nach der Entdeckung des leeren Grabes eine ernste Schwierigkeit oder gar einen Einwand sehen wollen (Mk 16,8). Denn dieses erste Schweigen schließt durchaus nicht ein, daß die Frauen auch später nicht von ihren Erlebnissen am Ostermorgen berichtet hätten. Der plötzliche Abbruch des Markus-Berichtes macht diese Hypothese noch leichter annehmbar. – Außerdem nimmt der Bericht über die Entdeckung des leeren Grabes im Zeugnis der Evangelien keineswegs eine nur sekundäre Stellung ein; die Evangelien messen ihm nicht weniger Bedeutung bei als den Erscheinungen.
Nirgends ist die Rede davon, daß die ersten Gegner Christi die Tatsache des leeren Grabes geleugnet hätten; es war ihnen nur darum zu tun, eine natürliche Erklärung dafür zu finden (vgl. Mt 28, 11–15; E. Stauffer, Jesus. Gestalt und Geschichte, 109). Doch ist keine der vorgetragenen Erklärungen befriedigend: Ein von den Juden bewerkstelligter Diebstahl ist unhaltbar; wären sie im Besitz des Leichnams gewesen, so hätten sie ein entscheidendes Beweisstück gegen die ungeheuerliche Behauptung der Christen gehabt. Andererseits ist eine Entwendung des Leichnams Jesu durch die Jünger, die sich eben noch furchtsam gezeigt haben, sehr wenig wahrscheinlich. Und soll etwa der unüberwindliche Elan, der das Christentum in seinen Anfängen auszeichnet, sich auf einen Betrug gründen? Was Joseph von Arimathäa betrifft, so wäre er ein großes Risiko eingegangen, wenn er heimlich eine Überführung hätte durchführen wollen. Im übrigen darf man die Realität des leeren Grabes nicht trennen von der Realität der *Erscheinungen.*
Die katholischen Exegeten geben zu, daß die Berichte schwer zu harmonisieren sind und daß man kaum daran denken kann, mit Sicherheit eine Geschichte der Erscheinungen in ihrer richtigen Reihenfolge zu schreiben. Sie sehen sich nur im allgemeinen zu der Behauptung berechtigt, daß es Erscheinungen des Auferstandenen gegeben hat – zunächst in Jerusalem, hernach in Galiläa.
Um die Schwierigkeit der »zwei Traditionen« zu lösen, hat man zuweilen vorgeschlagen, die Übersetzung von Mt 28,7 und Mk 16,7 zu korrigieren; dort kann das Verbum προάγειν anstelle von »vorausgehen« auch »führen«, »zurückbringen« bedeuten. Wenn diese Hypothese sich streng philologisch auch rechtfertigen läßt, so ist sie doch im Kontext kaum haltbar, da die Worte folgen: »Dort werdet ihr ihn sehen.«
Die Erklärung durch den Hinweis auf die »Redaktionsgeschichte« scheint die beste: Matthäus, dessen Thema und Anliegen →Reich Gottes heißt, und Markus, dem an der Schulung der Apostel liegt,

hätten demnach die Erscheinungen in Galiläa vorgezogen, wo Jesus seine Weisungen für die Zukunft zu Ende brachte. Im Gegensatz dazu hätten Lukas und auf seine Art auch Johannes die Erscheinungen in Jerusalem betont, weil sie hervorheben wollten, wie all das, was sich früher in der Heiligen Stadt ereignet hatte, vom auferstandenen Herrn am Ort seines Erlösungstodes nun wieder aufgenommen und abgeschlossen wird. Dies sind freilich Hypothesen, von denen die Zuverlässigkeit des Zeugnisses der Evangelien über die Erscheinungen des Auferstandenen nicht abhängig ist. Denn »Ort, Zahl, Folge und manche Umstände der Erscheinungen sind unsicher, Tatsächlichkeit und wesentlicher Inhalt sind unbestreitbar« (W. Bulst, in: LThK I [[2]1957], 1037).

L. DE GRANDMAISON, Jésus Christ II, Paris 1928; J. SCHMITT, Jésus ressuscité dans la prédication apostolique. Paris 1949; H. GOLLWITZER, Jesu Tod und Auferstehung nach dem Bericht des Lukas. München 1951; K. ADAM, Das Problem der Entmythologisierung und die Auferstehung des Christus, in: ThQ 132 (1952), 385–410; H. VON CAMPENHAUSEN, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab. Heidelberg 1952; P. DE HAES, La résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années. Rom 1953; K. H. RENGSTORF, Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft. Witten 1954; H. GRASS, Ostergeschehen und Osterbericht. Göttingen 1956; F. X. DURRWELL, Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium. Salzburg 1958; G. KOCH, Die Auferstehung Jesu Christi. Tübingen 1959; R. MARLÉ, Bultmann und die Interpretation des Neuen Testaments. Paderborn 1959, 163–176.

R. Marlé

E. LOHSE, Die Auferstehung Jesu Christi im Zeugnis des Lukasevangeliums. Neukirchen 1961; D. M. STANLEY, Christ's Resurrection in Pauline Soteriology. Rom 1961; F. GILS, Pierre et la foi au Christ ressuscité, in: EThL 38 (1962), 5–43; J. LEIPOLDT, Die Auferstehungsberichte vom Standpunkt der vergleichenden Literaturgeschichte, in: Von den Mysterien zur Kirche. Hamburg 1962, 197–210; O. CULLMANN, Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Antwort des Neuen Testaments. Stuttgart [2]1963; U. WILCKENS, Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen. Zur traditionsgeschichtlichen Analyse von 1 Kor 15, 1–11, in: Dogma und Denkstrukturen (E. Schlink zum 60. Geburtstag). Göttingen 1963, 56–95; G. BORNKAMM, Der Auferstandene und der Irdische (Mt 28, 16–20), in: Zeit und Geschichte (Dankesgabe an R. Bultmann). Tübingen 1964, 171–191; H. GRASS, Ostergeschehen und Osterberichte. Göttingen [3]1964; W. MARXSEN, Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem. Gütersloh 1964; J. KREMER, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1 Kor 15, 1–11. Stuttgart 1966; PH. SEIDENSTICKER, Zeitgenössische Texte zur Osterbotschaft der Evangelien. Stuttgart 1967; DERS., Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten. Stuttgart 1967; E. HAENCHEN, Auferstehung im Alten Testament, in: Die Bibel und wir. Gesammelte Aufsätze II. Tübingen 1968, 73–90; K. LEHMANN, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15, 3–5. Freiburg 1968; H. SCHLIER, Über die Auferstehung Jesu Christi. Einsiedeln 1968; R. SCHNACKENBURG, Zur Aussageweise: Jesus ist ›von den Toten‹ auferstanden, in: BZ N. F. 13 (1969), 1–17.

II. Systematisch

Seit den ältesten Formeln des christlichen Glaubens (D 2–6) spricht der christologische Teil das →Bekenntnis aus, →Jesus »sei am dritten Tage wiedererstanden von den Toten« (auch das Symbolum Athanasianum des 5./6. Jh; D 39). Die orientalische Form des Apostolischen Symbolum (D 9) läßt die Bestimmung »von den Toten« aus und fügt

(1 Kor 15,3.4) hinzu »gemäß den Schriften«, ebenso die liturgische Form des Nicaenums (D 86), die wohl auf Paulinus von Aquileja (Ende des 8. Jh) zurückgeht, und das Tridentinische Glaubensbekenntnis von 1564 (D 994). Gegenüber doketischen Verflüchtigungen der wahren Menschheit Jesu Christi wird die Wirklichkeit der Menschheit Jesu (→Inkarnation) sowohl für den Todesvorgang wie für die Auferstehung eigens unterstrichen. Das Symbolum des Epiphanius (um 374 erweiterte Form, D 13) sagt, Jesus »habe gelitten im Fleische und sei auferstanden und in die Himmel in demselben Leibe eingegangen«. Das Konzil von Toledo (D 20) von 400 (bzw. 447) hebt die wahre geschichtliche Menschheit Jesu dadurch hervor, daß es sich enger an die Formulierungen der Apostelgeschichte anschließt: Jesus »ist am dritten Tage auferstanden, nachher hat er mit (seinen) Jüngern Umgang gepflogen und ist am vierzigsten Tage (nach der Auferstehung) in die Himmel (den Himmel) aufgestiegen«. Das Lateranense IV (1215; D 429) betont, daß Jesus »in seiner Seele *(in anima)* herabgestiegen (nämlich in die Vorhölle) und auferstanden sei in seinem Fleische, daß er gleicherweise aufgestiegen sei in beidem«. Auch Michael Paläologus mußte auf dem 2. Konzil von Lyon 1274 (D 462) bekennen, Jesus »sei auferstanden in einer wahren Auferstehung des Fleisches, er sei nach der Auferstehung zusammen mit dem Fleische, in dem er auferstanden sei, und mit der Seele aufgestiegen in den Himmel«. Die Formulierungen der Glaubensbekenntnisse sprechen nicht, wie wir es bei Paulus durchweg, wenn auch nicht an allen Stellen (vgl. 1 Thess 4,14; Lk 24,7), gewohnt sind, davon, der Vater habe Jesus auferweckt, sondern betonen die Aktivität Jesu: *er* sei auferstanden *(resurrexit)*. Diesen Tatbestand bringt das 11. Konzil von Toledo 675 (D 286) in der Weise zum Ausdruck, Jesus habe »einen wahren Tod des Fleisches auf sich genommen, er sei am dritten Tage aus seiner eigenen Kraft erweckt worden und aus dem Grabe wieder auferstanden«. Auch Essen und Trinken des Auferstandenen mit seinen Jüngern, besonders von Lk 24,41–43 und Apg 10,41 herausgestellt, finden Erwähnung, so im Glaubensbekenntnis Leos IX. (1053; D 344). Ähnlich bekannte der Waldenser Durandus von Osca 1208 unter Innozenz III. (D 442), Jesus sei auferstanden »in wahrer Auferstehung seines eigenen Fleisches und in einer wahren Wiederaufnahme der Seele zu dem Leibe *(vera animae ad corpus resumptione)*. In dieser sei er, nachdem er gegessen und getrunken habe, in den Himmel aufgestiegen«. Das Dekret für die Armenier auf dem Konzil zu Florenz 1438/45 (D 709) bekennt schlicht und lapidar, was offenbar auch der Sinn jener detaillierten Formulierungen ist: »Er ist *wahrhaft* von den Toten auferstanden«, und wiederholt damit Lk 24, 34a.

Die Auferstehung Christi hat einen *fundamentaltheologischen* (apologetischen) und einen *dogmatischen* Aspekt. Wir behandeln den fundamentaltheologischen Gesichtspunkt zuerst; dabei wird bereits das dogmatische Verständnis der Auferstehung Christi vorbereitet.

1. Bis zur literar- und kulturgeschichtlichen Betrachtung der Evangelien nahm man ihre Berichte als historisch getreue Wiedergabe dessen, »wie es gewesen war«. Die Schriftsteller bzw. ihre unmittelbaren Gewährsmänner, zumal →Petrus und →Paulus, galten, da sie irgendwie Augen- und Ohrenzeugen waren, für sachkundig und wahrhaftig genug *(scientes et veraces)*, um die Wahrheit zu verbürgen. Man erhob aus diesen Quellen ein Bild dessen, wie es geschehen sein mochte. Zwar entging einem solchen Vorgehen nicht, daß die Berichte nicht in allem zur Deckung zu bringen waren (vgl. Auferstehung I). Man hatte verschiedene Erklärungsmöglichkeiten, um solche Divergenzen auszugleichen, indem man etwa sagte, der eine Erzähler berichte diesen, der andere jenen Zug an dem Geschehen. Man konzedierte auch Unstimmigkeiten, wie sie immer begegnen, wenn verschiedene Zeugen ein und denselben Vorgang beschreiben, ohne daß dadurch seine Substanz fraglich werden könnte. Da es vier Evangelien gibt, zählte man nach den Texten die Textzeugen und sah darin eine besondere Garantie für die Wahrheit des Erzählten.
Nun zeigt sich aber, was hier nicht im einzelnen bewiesen werden kann, daß die Schriftsteller miteinander nicht bloß von der Sache her, sondern auch literarisch zusammenhängen. Außer diesen literarkritischen Zusammenhängen drängt sich noch eine andere Beobachtung auf, die von weitreichender Konsequenz ist. Die Evangelien sind nicht Berichte eines an der Sache existentiell uninteressierten Historikers, sondern Zeugnisse, die im Dienste der Glaubensverkündigung stehen (→Glauben; →Verkündigung). Deshalb sind sie nach jenen Intentionen ausgewählt und formuliert, die der Christus-Glaube an ihnen hat. Sie sind der jeweiligen Missionierungssituation und der jeweiligen Glaubensunterweisung angepaßt. Diese Intentionen sind durchaus nicht nur apologetischer Natur, als seien die Berichte immer nur so formuliert, daß sie eine optimale Beweiskraft für den Nichtgläubigen erstrebten. Am Anfang stand nicht das apologetische Moment, sondern vielmehr die Verkündigung: So ist es. Mit Jesus, dem Gekreuzigten, hat in seiner Auferstehung der neue Äon begonnen (→Reich Gottes). Wer Jesus als dem Auferstandenen begegnet ist, muß es verkünden. Am Anfang steht das Überwältigtsein der Jünger durch den Auferstandenen. Erst dann – man sieht es den späteren Berichten deutlich an – sucht die Verkündigung und die theologische Reflexion das schlichte (1 Kor 9, 1) →Zeugnis dessen, der gesehen und gehört hat, je in ihrer Weise glaubwürdig zu machen.
2. Zunächst ist zu bedenken, was das Bekenntnis der Auferstehung Christi hinsichtlich der Menschheit des Herrn eigentlich meint. Was sich damit an Jesus von Nazareth vollzog, wird bereits in der Benennung »Wiederauferstehung« *(resurrectio)* ausgedrückt. Deshalb übersehen wir gar zu leicht, was der Glaube bekennt und was die →Theologie (nicht erst unter dem Eindruck der Schwierigkeiten, die mit dem Schwinden des mythischen Welterlebens und -betrachtens deutlicher werden) näher auszuführen sucht. »Wiederaufstehen« er-

weckt den Eindruck, als handle es sich um die Rückkehr der Lebenskraft und des Bewußtseins, so daß der Tote aus dem Todes-»schlaf« »erwacht« und sich wieder erhebt. Bei Lazarus spricht Thomas mit Recht von einer »unvollkommenen Auferstehung« (S. th. III, 53, 3). Thomas erklärt, daß das Wiederauferstehen Christi und die Wiedererweckung des Lazarus theologisch auf ganz verschiedenen Ebenen zu suchen sind. Es wäre aber ebenfalls ungenau, wenn man sich die »vollkommene Auferstehung« bei Jesus als eine »unvollkommene« dächte, zu der die nachfolgende Erhöhung oder Verklärung hinzukommt. Der Vorgang an Jesus ist in sich einheitlich und keineswegs irgendwie sukzessiv, mag man sich ihn nach menschlicher Erlebnisweise auch so *vorstellen*, eine Tatsache, die schon in der Apostelgeschichte in der Auseinanderziehung des Tages der Auferstehung und des Tages der Himmelfahrt begegnet. Der einheitliche Vorgang an Jesus wird »Erhöhung« (Apg 2, 32–33; 5, 30–31), »Aufnahme« (Mk 16, 19 nach einer einzigen Erscheinung vor den Elf; Apg 1, 2–3 nach der Erscheinungszeit von vierzig Tagen), »Verklärung« (nach 1 Kor 15, 35ff) mit einem ebenfalls der Welt des Sichtbaren entnommenen Ausdrucksmittel genannt (vgl. G. Delling, λαμβάνω, in: ThW IV [1942], 8f; J. Schneider, ἀναβαίνω, in: ThW I [1933], 518).
Dieser Vorgang, die »glorreiche Auferstehung« im Vollsinn, umfaßt für die Seele Christi den »vollkommenen Genuß Gottes« und für den Leib die »glorreiche Auferstehung« im engeren Sinne (S. th. III, 53, 3 ad 3). Das Grundlegende ist die Annahme (→Erlösung) des Todes Jesu als Opfer durch die Aufnahme auch seiner Menschheit in die »jenseitige« unverhüllte Gemeinschaft Gottes. Diese Aufnahme in die →Herrlichkeit Gottes bedeutet, gleichsam als Konsequenz, aber nicht davon zeitlich verschieden, die Komplettierung des Leibes durch die ihm zugehörige individuelle Seele, die Restitution des vollen Menschenwesens. Bekanntlich verblieben »Leib und Seele«, mögen sie auch unter sich im Todesakt getrennt worden sein, dennoch je für sich im Verband der hypostatischen Union und damit dem Gottessohn ohne Unterbrechung eigen (S. th. III, 53, 1 ad 2). Der Vorgang ist als »jenseitiger« (eine Qualifizierung, nicht eine Ortsbestimmung) nicht unter Einbeziehung eines diesseitigen Zeitmomentes zu denken, als ob im ersten Akt die Seele wieder mit dem Leibe verbunden wurde und dann im zweiten die Verklärung dieser nun komplettierten Menschennatur erfolgt sei. Von diesseitigen Zeitmomenten können wir nur sprechen, solange der tote Leib nicht in die Verklärung aufgenommen, vielmehr als Teil unserer Welt im Grab gelegen ist. Was bei der Auferstehung noch an diesseitigen Zeitmomenten ausgesagt werden kann, ist der letzte Zeitpunkt, an dem der Leib des Herrn tot war, und in diesem Sinne geschah die Auferstehung »am dritten Tage«.
Wir vermögen uns innerweltlich keinerlei Vorstellungen für das Paradox des Eingehens von Diesseitigem in die jenseitige Welt Gottes zu machen (1 Kor 2, 9). Das Problem des »leeren Grabes« wird auch von hierher noch einmal neu zu durchdenken sein. Am Beginn des Laufes

der Osterbotschaft durch die Menschheit begegnet uns keine Schilderung des Auferstehungsvorganges. Später hat man diesen »Mangel« durch Ersatz hinwegzuschaffen versucht (PetrEv 8, 35ff; AscIs 4, 14ff; HebrEv nach Hieronymus, Über die berühmten Männer 2; Mk 16; 3.4 nach Codex Bobbiens. k). Was der christliche Glaube mit »Erhöhung«, »Aufnahme«, »Verklärung«, »glorreicher Auferstehung« (im Vollsinn) meint, ist eine Realität, deren Existenz und Wesen mit den Mitteln des naturgegebenen Verstandes nicht zu erkennen und zu durchschauen ist *(mysterium stricte dictum)*. Darum erkennt der Mensch derartiges nur, wenn es ihm von Gott geoffenbart wird, wie der Apostel 1 Kor 2, 10 sagt: »Uns hat Gott es durch seinen Geist geoffenbart« (→Offenbarung). »Weil Christus als Verklärter auferstand, deshalb wurde seine Auferstehung nicht allem Volk offenkundig, sondern einigen, durch deren Zeugnis sie den anderen zur Kenntnis gebracht werden sollte« (S. th. III, 55, 1; ferner 2 ad 2). Wenn man nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch unter »historisch« eine Tatsache versteht, die zeithaft in einer (wenigstens grundsätzlich) dem »gewöhnlichen Erkennen« zugänglichen Weise verläuft, dann läßt sich bei der Auferstehung Christi nicht von einer *historischen* Tatsache sprechen. Nichtsdestoweniger ist sie aber eine *Tatsache*, jedoch eine solche, deren Kundmachung nur auf Grund göttlicher Offenbarung im strikten Sinne (»vom Himmel her«: Apg 9, 3; 22, 6; 26, 13.19) geschehen kann.

3. Um Auferstehung oder Verklärung *natürlicherweise* erkennen zu können, dazu genügt *nicht das leere Grab*. Für die Leerheit des Grabes bieten sich theoretisch mehrere und zunächst weit näher liegende Begründungen an als die Erklärung durch Auferstehung des Begrabenen. Erst die autoritative Botschaft (Kerygma) gibt die eindeutige Erklärung; aber diese muß in ihrem Inhalt *geglaubt* werden. Um die Auferstehung *einsichtig* zu machen, genügen auch nicht die *Erscheinungen*. Sie machen zwar infolge ihrer außergewöhnlichen Wunderhaftigkeit die Osterbotschaft *glaubwürdig*, aber sie selbst bestehen gerade darin, daß jene wesenhafte Schranke der Verborgenheit, die der Verklärung eigen ist, durch ein Wunder durchbrochen wird, indem der Auferstandene sich in diesseitigen Formen (Gestalt, Farbe, Plötzlichkeit, Dauer usw.) sehen läßt (vgl. Lk 24, 37f.41). Wir haben in Jo 20, 29 ein bemerkenswertes Beispiel dafür, daß die Erscheinung als solche nicht von dem Glauben gegenüber der Osterbotschaft entbindet (vgl. W. Michaelis, ὁράω, in: ThW V [1954], 349).

Dennoch ist beides, leeres Grab und die Erscheinungen, für den Osterglauben von entscheidender Bedeutung. Die Frage nach der Bedeutung des leeren Grabes (neuerlich wieder aufgeworfen durch H. von Campenhausen) und manche Einzelheit in den Ostergeschichten muß noch der genaueren Arbeit der Exegeten überlassen bleiben. Vom Zeugnis des leeren Grabes schweigen jedenfalls die Petrus-Predigten der Apostelgeschichte, die Zeugenliste 1 Kor 15, 5ff und Paulus selbst, wenngleich Ansätze für eine solche Auswertung in der Argumentation

Apg 2,27–32 und der Betonung des Begräbnisses Jesu (Röm 6,4 und 1 Kor 15,4) schon von Anfang an vorlagen. Eine historisch faßbare Tatsache ist aber der einhellige *Osterglaube* der Jünger, der sofort nach der Kreuzigung vorhanden ist (vgl. die Betonung »am dritten Tage« als Terminausgang aller Ostergeschichten), und seine Zurückführung auf die Erscheinungen des Auferstandenen in der ersten Frühzeit des Christentums. Zwar sind die synoptisch-johanneisch überlieferten Erscheinungsberichte (mit Ausnahme höchstens von Mt 28,9f; Jo 20,14ff) nur Sondergut des jeweiligen Evangelisten. Aber wir haben die unverdächtig bezeugte Ersterscheinung vor Kephas (1 Kor 15,5; in einem Nebensatz Lk 24,34; vgl. auch Jo 21,15ff) und den die Auferstehung Jesu kerygmatisch predigenden Paulus, der (zwar sehr knapp im Unterschied zu Apg 9,1–29; 22,3–21; 26,9–20) aus eigenem Erleben berichtet (Gal 1,11–16: in Nebensätzen das uns lebhaft Interessierende sagend; 1 Kor 9,1: »Habe ich nicht Jesus, unseren Kyrios, gesehen?« 1 Kor 15,8.9: sich der [wohl von Jerusalem her] tradierten Zeugenliste anschließend). Empirische Erscheinungen metaempirischer Ursächlichkeit müssen die Ausgangsbasis des Auferstehungsglaubens der Jünger gebildet haben. Die Erscheinungen tragen ihr eigenes Kolorit. »Die These, daß die Mythen von sterbenden und auferstehenden Göttern auf den Bericht des NT von Tod und Auferstehung Jesu Einfluß gehabt hätten (Panbabylonismus), wird heute nicht mehr ernsthaft diskutiert« (W. von Soden, Auferstehung Jesu, in: RGG I [[3]1957], 689).

Wenn nach dem *näheren Charakter dieser Erscheinungen* gefragt wird, erfolgten diese nicht während des Schlafes, noch im Traum (Offenbarungen »im Traum«, z. B. Mt 1,20; 2,12.22; 27,19), noch in der Nacht (»früh morgens« Jo 21,4). Sie werden nicht mit Visionen in eine Reihe gestellt, deren wesentliches Merkmal es ist, »daß sie sich nicht in der Wirklichkeit abspielen, die mit den natürlichen Sinnen wahrgenommen werden kann«. Sie finden in jener Wirklichkeit statt, die Apg 12,9 gegenüber einem »Gesicht« (ὅραμα) als wahr gekennzeichnet ist. Paulus rechnet das (ihm mit den anderen →Aposteln gemeinsame) In-Erscheinung-Treten des Auferstandenen vor Damaskus nicht unter die ihm allein zuteil gewordenen Schauungen und Offenbarungen (2 Kor 12,1).

Jenes *Realitätserlebnis* wird als »Sich-sehen-Lassen« bzw. auch als »Sehen« (1 Kor 9,1) von der ältesten Tradition gekennzeichnet. Es ist keine ekstatische Verzückung wie in der 2 Kor 12,2ff erzählten Entrückung. Die Sprache gebraucht nicht eine neutrale Vokabel, als gehe es um Wahrnehmung von Vorgängen in der Welt der empirischen Erscheinungen, die keiner religiösen Gewißheit zu dienen haben (vgl. W. Michaelis, ὁράω, in: ThW V [1954], 343f, 358), sondern durchweg begegnet uns die schon im Septuaginta-Griechisch religiös verwendete Vokabel ὁρᾶν bzw. (so in der wichtigen Formel 1 Kor 15,5–8) ὀφθῆναι. Dieses Passiv begegnete schon in der Septuaginta im Sinne von »sich sehen lassen, sich zeigen, erscheinen, angetroffen

werden, da sein«, ohne daß an eine Wahrnehmung mit den Augen gedacht zu sein brauchte (ebd. 324). So soll denn auch beim Sehen oder Erscheinen der »Herrlichkeit Gottes« nur ihre Gegenwart als solche festgestellt werden, ohne daß aber der Formulierung entnommen werden könnte, in welcher Weise sie ihre Gegenwart erwies (ThW V, 326). Insbesondere aber bedeutet das Passiv: »sich jemandem als sein Gott bezeugen« (vgl. Ex 3, 2.4; ebd. 331 f). Die Kurzformel »Jahwe erschien (ὤφθη) und sagte...« war eine häufige Einleitung zu einer Wortoffenbarung (ebd. 333). Die jüdischen Erwartungen vom Erleben der Heilszeit wurden im übrigen immer mit Verben des Sehens formuliert (ebd. 347 und Anm. 164).
Diese Vokabel war also sehr geeignet, jenes Realitätserlebnis, mit dem die Jünger ihre Begegnung mit dem Auferstandenen ausdrückten, verständlich zu machen: Sie gibt an, daß man sich bewußt war, der Wirklichkeit (dem »Wahren«, Apg 12, 9) gegenüberzustehen, und zwar, da sie zu den biblischen Termini des Offenbarungsgeschehens gehört (ThW V, 358), der Wirklichkeit Gottes. Andererseits kann dieses Sehen, schon um seines Objektes willen, nur im analogen Sinne ein Sehen genannt werden (→Analogie). Infolge des strikten Geheimnischarakters der Auferstehung ist die in die Sichtbarkeit einbrechende Gotteswelt nicht »genau so« (H. Rengstorff), sondern »in einer absolut höheren und umfassenderen Weise real als die empirische« (F. J. Schierse, in: ThRv 57 [1961], 66). Aus dem Geheimnischarakter ergeben sich Interpretationsschwierigkeiten hinsichtlich der gut bezeugten »Erscheinungen«. Nach Thomas (S. th. III, 54, 1 ad 2) ist die Sichtbarkeit des verherrlichten Körpers in unserer Welt, seine welthafte Sichtbarkeit, nicht einfach mit seinem realen Vorhandensein gegeben, sondern unterliegt dem freien Entscheid des Verherrlichten. Das ist der Sinn der »Vergeistigung« des Körpers, daß er dem Geiste unterworfen ist *(corpus spiritui subiectum)*. Wir denken also die Wirklichkeit der Erscheinung des Auferstandenen nicht recht, wenn wir sie uns grob materialistisch denken oder denken zu müssen vermeinen, um ihren Realitätscharakter zu wahren. Die Erscheinungen als personales »Sich-sehen-Lassen« sind mit einer Wortoffenbarung (→Wort) verbunden (ThW V, 357). Freilich rückt in der Tradition (auch bereits in der biblischen) der Ton stark auf das Übereinstimmende im Sehen der unverklärten Welt und im »Sehen« des Auferstandenen, um die Realität nachdrücklich zu unterstreichen, so auch auf das »Betasten«, das »Essen« (Lk 24, 30; Jo 21, 13), wobei Lk 24, 43 am weitesten geht. Aus dieser Sprechweise, in derselben Betonung der Wirklichkeit der Auferstehung und der Erscheinungen, aber natürlich ohne Bewußtsein der heute hier aufgegebenen exegetischen Probleme, ohne Stellungnahme zu ihnen, formulieren teilweise die Glaubenssymbole.
Die Erscheinungen sind, wie gesagt, letztlich *ein personaler Vorgang* (→Person). Der Auferstandene ist nicht eine tote, materielle Realität, die »vorgezeigt wird«, sondern er zeigt sich von sich selbst her. Er »spricht« mit Saulus (in den drei Berichten der Apostelgeschichte).

Auch dieses Sprechen ist – ähnlich wie das Sehen – nicht materiell bedeutsam, als Formierung von Lauten, sondern in seinem wie auch immer vermittelten Inhalt, der in Paulus die völlige Wandlung bewirkte, über die er selbst Phil 3,4b–11 berichtet.

Zusammenfassend ist zu sagen: Historisch gut erkennbar ist jenes Sich-sehen-Lassen oder Offenbarwerden des Auferstandenen vor bestimmten Jüngern und Zeugen. In Paulus und wohl auch in dem Herrenbruder Jakobus (1 Kor 15,8) werden dadurch sogar Gegner überwunden. Die Offenbarung dieser Erscheinungen beinhaltet, daß Jesus, der Gekreuzigte von Golgotha, der Kyrios *ist* und daß die Jünger mit dem Auftrag, die Menschen um den Gekreuzigten und Auferstandenen zu sammeln, belehnt, also →Apostel werden. Die Erscheinungen sind die empirische Grundlage für die Sammlung des endgültigen Volkes der kommenden Gottesherrschaft, der →Kirche; keineswegs aber entstand die Kunde und Botschaft von den Auferstehungserscheinungen im Schoß dieser Kirche. Die Kirche bezeugt in ihrer Existenz und Wirksamkeit (D 1794) die Wunderbarkeit ihres Anfangs.

4. *Jesus selbst* ist in seiner ganzschichtigen, also auch seiner leibhaften Wirklichkeit zur verklärten Vollendung auferstanden, die ihm für (Lk 24,26) seinen →»Gehorsam« (Phil 2,6–9) gebührt (LThK I [²1957], 1039). Ostern ist »die Erscheinung dessen, was im Tode Christi geschehen ist: die getane und erlittene Übergabe der ganzen Wirklichkeit des einen leibhaftigen Menschen an das Geheimnis des erbarmend liebenden Gottes durch die gesammelte, über das ganze Leben und das ganze Dasein verfügende Freiheit Christi« (K. Rahner, Schriften zur Theologie IV, 165/6). Seine Leibhaftigkeit wird in einem gewissen Maße von den natürlichen Defekten des Materiellen freigemacht, »pneumatisch« (2 Kor 3, 17), dem Geiste Gottes (→Hl. Geist I) und dessen Abbild in der Seele unterworfen (1 Kor 15,44). Was die »Verklärung« (δόξα [Phil 3,21]) für die materielle Komponente des menschlichen Wesens bedeutet, können wir nur durch Negationen umschreiben (→Unsterblichkeit und Unverweslichkeit [1 Kor 15,42b; K. Rahner, Schriften zur Theologie IV, 53/4]; Leidensunfähigkeit [Apk 7,16–17; 21,4], Befreiung von den Bewegungshemmungen der Materie; *agilitas* [Mt 28,2ff; Jo 20,19], Freisein von menschlicher »Unehre« und Schwachheit [1 Kor 15,43], an deren Stelle göttliche δόξα und δύναμις, Herrlichkeit und Macht, treten).

Was für die begnadigten Menschen nur anfanghaft Wahrheit ist, nämlich »Neuschöpfung« (2 Kor 5, 17), ist für Jesus vollinhaltlich, dazu aber auch in ihm, dem »Erstling der Entschlafenen« (1 Kor 15, 20.23), grundlegend *für alle anderen* Tatsache geworden, weil in ihm Gott mit der Menschheit jene innige Kommunikation eingegangen ist, die wir hypostatische Union nennen. Deshalb gilt 1 Kor 15,14 in einem ontologischen und nicht bloß in einem apologetischen Sinne. Diese neuschaffende Verwandlung des Geschöpflichen berührt auch das Raumhafte des Materiellen. Der Auferstandene geht nicht, wie in antik-mittelalterlicher Vorstellung gedacht, in das *caelum empyreum*,

in den dem verklärten Leib konnaturalen, im voraus dazu schon existierenden und Verklärungseigenschaften besitzenden Ort ein. Vielmehr *wird* der Raum der Verklärten dadurch, daß Christus aufersteht (K. Rahner, Schriften zur Theologie I, 247). Dies ist sachgemäß nur im Glauben zu erfassen. Deshalb ist es unsinnig, unter dem Einfluß der mythischen Seh- und Ausdrucksweise den Leib Christi irgendwo im physikalisch zugänglichen Weltenraum zu »suchen«. Nicht bloß der Unglaube, auch der Glaube sagt, daß wir ihn dort mit physikalischen Mitteln nicht finden, denn der Verklärte gehört nicht unserer Daseinsweise der Wirklichkeit an. Daß er damit überhaupt nicht existent ist, kann nur behaupten, wer die physikalische Wirklichkeitsschicht für die einzige hält. »Gefunden« wird er, ehe für uns die konnaturalen Defekte gegenüber der Welt Gottes fallen, lediglich durch eine den Auferstehungserscheinungen analoge *personale Selbsterschließung Christi*, nämlich in dem Geschenk der den Glauben auslösenden Glaubensgnade (Eph 2, 8; →Gnade).
So hat soteriologisch (LThK I [²1957], 1040/1) in der leibhaften Menschheit Jesu als eines »Teiles« der schöpfungs- oder ursprungsmäßig einheitlichen Welt die Verklärung der Welt *begonnen*. Der Auferstandene ist nicht bloß Exemplum unserer Verklärung, sondern Grund und Anfang. Insofern der Kern der Verklärung die Kommunikation Gottes mit den Geschöpfen aus Gnade ist, hat die Verklärung schon dort das Geschöpf zu »durchdringen« begonnen, wo diese Kommunikation in der übernatürlichen Tugend der →Liebe bereits auf den einzelnen zugegangen ist, wenn auch diese Liebe noch unter den Vorzeichen von Glauben und →Hoffnung steht. Als die leibhaften Mittel, unter denen wir die Kommunikation unserer leibhaften Art gemäß in Glauben und Liebe eingehen, haben hier die →Sakramente ihren Platz.

W. Künneth, Theologie der Auferstehung. München ³1938; E. Käsemann, M. Barth: Der Augenzeuge. Eine Untersuchung über die Wahrnehmung des Menschensohnes durch die Apostel. Zürich-Zollikon 1946 (Besprechung in: ThLZ 73 [1948], 665–670); W. Michaelis, ὁράω, in: ThW V (1954), 315–374; Thomas von Aquin, Des Menschensohnes Leiden und Erhöhung (kommentiert von A. Hoffmann, 428–444), in: Die deutsche Thomasausgabe XXVIII, Heidelberg-München-Graz-Wien-Salzburg 1956; J. Schmitt – W. Bulst – K. Rahner, Auferstehung Christi, in: LThK I (²1957), 1028–1041 (Lit.); H. Conzelmann – W. Künneth, Auferstehung Christi, in: RGG I (³1957), 698–702; J. Ratzinger – G. J. Botterweck – J. Schmid – J. Ratzinger, Auferstehung des Fleisches, in: LThK I (²1957), 1042–1052; K. Rahner, Auferstehung des Fleisches, in: Schriften zur Theologie II, Einsiedeln ⁴1960, 211 bis 225; K. Rahner, Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, 157–172; K. Rahner, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, 401-428; K. Rahner, Zum Sinn des Assumpta-Dogmas, in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln ⁴1960, 239–252; R. Schnackenburg, Eine Theologie der Auferstehung, in: ThRv 56 (1960), 49–58.

A. Kolping

N. Crotty, The Redemptive Role of Christ's Ressurection, in: The Thomist 25 (1962), 54 bis 106; P. Bourgy, Auferstehung und Parusie. Paderborn 1963; M. C. Tenney, The Reality of the Ressurection. New York 1963; W. Kurtz, Der Ursprung des Christentums. Das Auferstehungsproblem in östlicher Erfahrung. Stuttgart 1964; W. Marxsen – U. Wilckens – G. Delling – H. G. Geyer, Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus

Christus. Gütersloh [2]1966; W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie. Gütersloh [2]1966, 47–112; K. Rahner, Abgestiegen ins Totenreich, in: Schriften zur Theologie VII. Einsiedeln 1966, 145–149; ders., Verborgener Sieg, in: ebd. 150–156; ders., Ostererfahrung, in: ebd. 157–165; ders., Begegnungen mit dem Auferstandenen, in: ebd. 166–173; K. Rahner – J. Schmitt – W. Bulst – K. Rahner, Auferstehung Jesu, in: SM I (1967), 403–425; A. Schweitzer, Jesu Auferstehung und das Kommen des Reiches Gottes, in: Reich Gottes und Christentum. Tübingen 1967, 146–155; E. Käsemann, Für und wider eine Theologie der Auferstehung, in: Der Ruf der Freiheit. Tübingen 1968, 82–113; J. Moltmann, Theologie der Hoffnung. München [7]1968, 125–209; ders., Gott und Auferstehung. Auferstehungsglaube im Forum der Theodizeefrage, in: Perspektiven der Theologie. München 1968, 36–56; W. Pannenberg, Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu, in: KuD 14 (1968), 105–118; E. Ruckstuhl–J. Pfammater, Die Auferstehung Jesu Christi. München 1968; D. Sölle, Auferstehung – nach dem »Tode Gottes«, in: Atheistisch an Gott glauben. Olten 1968, 97–102; A. Grabner-Haider, Auferstehung und Verherrlichung, in: Concilium 5 (1969), 29–35; H. Gross, Zur Frage des Osterglaubens und der christlichen Hoffnung, in: Theologie und Kritik. Göttingen 1969, 180–194; F. Mussner, Die Auferstehung Jesu. München 1969.

Augustinismus

Die überragende Autorität des hl. Augustinus für die gesamte →Theologie, einschließlich der an Aristoteles orientierten Theologen wie Albertus Magnus und Thomas von Aquin, ist heute offenkundig. Augustinus hat den Grund gelegt für die Entwicklung der Lehre von der →Gnade und der →Prädestination. In der Trinitätslehre stellte er die Einheit des göttlichen Wesens in den drei Personen in den Vordergrund der Erörterung, und zwar unter dem Aspekt der psychologischen →Analogie (→Trinität). Für den Glaubensakt erforschte er als erster und für alle Zukunft anregend das Zusammenwirken von Gnade, Einsicht und Wille *(credere est cogitare cum assensu)*. Er ist der eigentliche Schöpfer der theologischen Spekulation, die den Geist des Menschen unter der Leitung und dem Licht des Glaubens in die Offenbarungswahrheit einführt. *Fides quaerens intellectum* – dieser Satz Anselms geht auf Augustinus zurück.
Unter Augustinismus versteht man jedoch nicht diese Allgemeinbedeutung des Augustinus, sondern eine bestimmte *Richtung der Theologie und Philosophie*, in der einzelne seiner Lehren (darunter auch manche, die nur vermeintlich auf ihn zurückgeführt werden) einen entscheidenden Einfluß gewinnen. Die philosophischen Lehren betreffen die Erkenntnistheorie (unmittelbare Mitwirkung Gottes bei der menschlichen Erkenntnis: Illuminationslehre; →Licht), die Anthropologie (Verhältnis von Leib und Seele: Dualismus; Vorrang des Willens vor dem Intellekt: Voluntarismus) und die Metaphysik (Aktualität der Materie; *rationes seminales* als Formprinzipien der Materie). Die theologischen Lehren erstrecken sich vor allem auf die Geheimnisse der Trinität, der Gnade und der Prädestination. Augustinus lehrte die unbedingte Ursächlichkeit des göttlichen Willens für das menschliche Heil, das mit der gnadenhaften Wiederherstellung der durch die Sünde verwundeten Menschennatur (besonders des Willens) beginnt (Vorrang der *gratia sanans*). Da ihm der grundsätzliche

Unterschied zwischen →Philosophie und Theologie im Sinne des hl. Thomas fremd war (als wahre Philosophie galt ihm die christliche →Weisheit), treten auch die augustinischen Lehren in enger Verknüpfung von philosophischem und theologischem Aspekt auf. Da ferner der Augustinismus das Ganze der christlichen Lehre unter besondere Gesichtspunkte stellt, hat er im Laufe der Theologiegeschichte oft im Brennpunkt von Angriff und Abwehr gestanden. Wandte sich das Interesse der Väterzeit zunächst der Gnadenlehre zu, so traten in der →Scholastik die philosophischen Lehren Augustins in den Vordergrund. Die →Reformation löste einen neuerlichen Kampf um Gnade und Prädestination aus. Die Neuzeit fand wieder Anregungen durch die augustinische Psychologie und Erkenntnislehre.

1. *Väterzeit*. Der Kampf um Augustinus setzte noch zu Lebzeiten des Kirchenlehrers ein und bewegte sich gegen zwei Fronten: den Semipelagianismus und den Prädestinatianismus. Beide Richtungen verfügten über hervorragende Köpfe. Nach der Verurteilung Julians von Eclanum zu Ephesus (431) war Südgallien der Schauplatz des Kampfes. Johannes Cassianus († um 430) tadelte Augustinus' Lehre vom begrenzten Heilswillen Gottes. Gnade und →Freiheit seien zum →Heil notwendig. Ihm folgten die Mönche seines Landes, unter ihnen der Priestermönch Vinzenz von Lerin († vor 450), der Augustinus vom Traditionsprinzip her angriff. Prosper von Aquitanien († nach 455) stand wechselnd auf beiden Seiten, selbst ein Beispiel für das erregende Ringen um die Heilsfrage. Die Entscheidung fiel unter Führung des Caesarius von Arles auf dem Konzil zu Orange (529) im Sinne eines gemäßigten Augustinismus, also unter Preisgabe der Lehre vom begrenzten Heilswillen. Das Konzil verkündete die absolute Notwendigkeit der Gnade für den Anfang des Heils und jedes heilbringende Tun (D 176), für die erste Bewegung des Willens zu Gott (D 177), für den Anfang des Glaubens (D 178), für die Heilung der Menschennatur (D 186): alles Folgerungen aus dem Vorrang der *gratia sanans* bei Augustinus. Dieser Entscheidung folgte die Scholastik fast ausnahmslos (so besonders Thomas mit seiner Lehre von der völligen Ungeschuldetheit von Gnade und Prädestination), als das aufregende Zwischenspiel um den Prädestinatianismus des Gottschalk von Orbais († um 867) verebbt war. Dessen Lehre von einer doppelten Vorherbestimmung – zur Seligkeit und zur Verdammnis – wurde sehr bald auf zwei Synoden von Quiercy (849 und 853) auf Veranlassung des Bischofs Hinkmar von Reims verurteilt. Doch rief dessen allzu schroffes Vorgehen den Widerspruch der Kirche von Lyon hervor (Synode von Valence 855). Auf den Synoden von Savonniers (859) und Toucy (860) gelangte schließlich der gemäßigte Augustinismus zur Geltung.

2. *Scholastik*. Für die *Frühscholastik* ist Augustinus die unumstrittene Autorität. Er ist allgemein der Übermittler des antiken Gedankengutes. Als Theologe ist er der Lehrer Anselms von Canterbury († 1109) und die meist zitierte Autorität für Peter Abaelard († 1142), Hugo von

St. Viktor († 1141) und Petrus Lombardus († 1160). Der Lombarde hat durch sein Sentenzenwerk, das den Theologen später als Vorlage ihrer Sentenzenkommentare diente, zahlreiche Augustinuszitate in Übung gebracht. Er und Anselm griffen Augustins Trinitätslehre kongenial auf und haben sie sowohl an Thomas von Aquin und die Thomisten wie über Wilhelm von Ware an Duns Scotus († 1308) weitergegeben. In der Frühscholastik war der Augustinismus noch ohne Rivalen; er beinhaltete kein vollständig ausgebautes System, sondern mehr eine Zusammenfassung jener bereits genannten charakteristischen Lehren. Dazu kamen noch einige die Methode betreffende Grundsätze, wie die Einheit von Philosophie und Theologie, der Vorrang Platos (→Platonismus und Neuplatonismus) vor Aristoteles, des *bonum* vor dem *verum*, der →Mystik vor der Erkenntnis. Damit treten neben der Gnadenlehre andere Gebiete in den Blickpunkt, und bald verlagert sich die Problematik des Augustinismus auf die Philosophie. Den Übergang bildete ein theologisches Gebiet: die augustinische Trinitätslehre. Bedeutsam ist für ihre methodische Seite die psychologische Analogie, für die inhaltliche die Hervorhebung der Einheit des göttlichen Wesens und das Verhältnis der Personen zum Wesen, während in der Väterzeit die Eigenart der göttlichen Personen und ihre Ordnung untereinander erörtert wurde. Diese Spekulation war christozentrisch-soteriologisch, die des Augustinus theozentrisch-ontologisch ausgerichtet. In diesem Sinne hat er auf die gesamte Theologie des Mittelalters eingewirkt.

Die Entdeckung des Aristoteles, der durch die lateinischen Übersetzungen und Kommentare der arabischen Philosophen mit der christlichen Theologie in Berührung kam und die *Hochscholastik* einleitete, zwang zu einem neuen Durchdenken von Fragen, die Augustinus aus dem Genie seines durch die antike Philosophie und den christlichen Glauben gebildeten Herzens beantwortet hatte. Augustinus richtete alles Denken nach den Prinzipien der →Offenbarung. Darin blieb er bis ins erste Viertel des 13. Jh Vorbild. Die weitere Entwicklung brachte eine geistige Revolution, die in Albertus Magnus und Thomas von Aquin ihren Abschluß fand. Der Einfluß der aristotelischen Lehre führte zur Anerkennung der Philosophie als eigenständiger Disziplin und zum Vorrang der intellektualistischen Methode in der Theologie (→Aristotelismus; →Thomismus). Diese Entwicklung rief zunächst einen heftigen Angriff des Augustinismus gegen die »Neuerer« hervor, der seinen Höhepunkt in dem Lehrverbot des Pariser Bischofs Stephan Tempier vom 7. März 1277 erreichte. Es richtete sich nicht nur gegen den »lateinischen Averroismus« des Siger von Brabant († 1282), sondern auch gegen mehrere Sätze des hl. Thomas, so gegen die Lehre von der Einheit der Lebensform im Menschen und gegen das thomistische Individuationsprinzip. Allgemein ging es den Augustinisten um den Schutz der Theologie vor einem allzu starken Eindringen der Philosophie und des natürlichen Wissens. Die thomistische Abstraktionslehre schien ihnen die göttliche Mitwirkung bei der

Erkenntnis auszuschließen. Der Aristotelismus begünstigte eine rein natürliche Wissenschaft von der Welt. Man darf in diesem Kampf trotz des Übergewichtes der Franziskanertheologen auf seiten des Augustinismus (Bonaventura, Johannes Peckham, Wilhelm de la Mare) keinen Streit der Orden untereinander sehen, sondern eine Abwehr der konservativen Richtung gegen den fortschrittlichen Aristotelismus (→Franziskanertheologie).

Der Thomismus war damit zurückgedrängt. Jedoch erfreute sich der Augustinismus dieses Sieges nur für kurze Zeit. Soweit er nicht vom Scotismus absorbiert wurde, sah er sich sehr bald zu einer Assimilation aristotelischer Lehren gezwungen und erfuhr damit eine Wende ins Philosophische. In der Erkenntnislehre wurde der tätige Intellekt, der mit Avicenna als von der Seele getrennt angenommen wurde, mit Gott identifiziert. Oder man versuchte einen Ausgleich der Illuminationslehre mit der aristotelischen Abstraktionslehre, indem man die Begriffsbildung der Erfahrung und Abstraktion, die Wahrheitserkenntnis der unmittelbaren Einsicht in die »ewigen Regeln« zuschrieb. In der Metaphysik übernahm man Augustins Lehre von den Formkräften *(rationes seminales)*, die Gott bei der Weltschöpfung als immanente Prinzipien der Materie eingeschaffen hat, wobei die Materie als neben und vor der Form aktuell gedacht wurde, eine auf Avicebron zurückgehende Ausdeutung des aristotelischen Hylemorphismus. Von Avicebron stammte auch die These von der Mehrzahl der Formen in einem *compositum*, eine Lehre, die von den Augustinisten der Hoch- und Spätscholastik hartnäckig verteidigt wurde. Die geistige Seele ist demnach zwar die letzte, aber nicht die einzige Wesensform des Menschen. Die Augustinisten vertraten einen psychologischen Voluntarismus: Dem Willen gebührt der Vorrang vor dem Intellekt, der Liebe der Vorrang vor der Erkenntnis und der Anschauung Gottes. Es zeigte sich, daß der Augustinismus weder am Aristotelismus vorübergehen konnte noch sich von arabischen Einflüssen freizuhalten wußte.

Während Peckham noch im Kampf gegen den Aristotelismus des Albertus und Thomas den Augustinismus weiterführte (Van Steenberghen sieht in Peckham den Begründer des »Neo-Augustinismus«), finden wir nach der Jahrhundertwende, die die *Spätscholastik* einleitet, in Aegidius Romanus († 1316) eine irenische, auf Harmonisierung ausgehende Persönlichkeit. Er ist der Begründer der sog. »älteren Augustinerschule«, die nun den Augustiner-Eremitenorden zur Domäne des Augustinismus machte. Als glühender Verehrer des hl. Thomas (er ist der Verfasser des »Correctorium corruptorii«, einer Apologie des Thomismus) verstand er es, die Elemente der thomistischen Lehre mit solchen des Augustinismus zu verbinden und so die religiöse und mystische Kraft gewisser augustinischer Lehren lebendig zu erhalten. Man darf nicht übersehen, daß Thomas in der Lehre von der →Trinität, von der →Erlösung, →Rechtfertigung und →Gnade Elemente der augustinischen Theologie in sein System aufgenommen

hatte. Dazu pflegte die »Scola Aegidiana« die Vertrautheit mit den augustinischen Schriften und stellte genuin augustinische Lehren heraus. Die Theologie galt ihr als »affektive Wissenschaft«, die durch eine rational-exakte Methode nicht auszuschöpfen sei. Ihr Gegenstand ist Gott, insofern er seine Geschöpfe verherrlicht. Diese »ältere Augustinerschule«, in der Gregor von Rimini († 1358) hervorragte, hat den Augustinismus kraftvoll durch das Spätmittelalter fortgesetzt und ist noch durch Seripando auf dem Konzil zu Trient wirksam geworden. Die reformatorischen Lehren von Luther und Calvin hat sie nicht vorbereitet. Auch führen von ihr keine Verbindungslinien zu Wiclif († 1384), der unter dem Einfluß des Thomas Bradwardine († 1349) in Radikalisierung der augustinischen Gnaden- und Prädestinationslehre zum Determinismus gelangte.

In Verwandtschaft zum Augustinismus stand übrigens auch die neuplatonische »Schule von Florenz«, die von den im 15. Jh einwandernden griechischen Gelehrten gebildet wurde, mag sie auch später unter Ficinus († 1499) einem Synkretismus von Christentum und Neuplatonismus verfallen sein. Auch Nikolaus Cusanus († 1464) steht z. T. in Gefolgschaft Augustins, dem er den Schlüsselbegriff seines Denkens, den Begriff der *docta ignorantia*, entnahm.

3. *Reformation.* In der Reformation berief man sich allseits auf Augustinus, besonders für die Rechtfertigungslehre. *Luther* glaubte, bei ihm die Waffen gegen den vermeintlichen Pelagianismus der katholischen Kirche gefunden zu haben. Er bekannte in einem Tischgespräch 1532: *Augustinum vorabam, non legebam.* 1515–1527 hielt er seine Lehre mit der Augustins für identisch. Melanchthon urteilte vorsichtiger, und 1577 bekannte eine Synode lutheranischer Theologen in Stettin, daß die Berufung der Reformatoren auf Augustinus den Katholiken eine furchtbare Waffe in die Hand gäbe. Augustinus lehre nicht nur die heilende Kraft der Gnade für den menschlichen Willen, sondern auch die Bedeutung der *caritas* für die Vollendung des Gesetzes.

Calvin äußerte, seine Lehre lasse sich vollständig mit Sätzen des Augustinus darstellen (mehr als 4000 Augustinuszitate finden sich in seinen Werken). Für das Bestreben, das Heil des Menschen allein in den ewigen Willensratschlüssen Gottes zu begründen, findet man allerdings bei keinem Kirchenvater bessere Beweise als bei Augustinus. Dennoch besteht ein entscheidender Unterschied. Augustinus setzte die absolute Freiheit des göttlichen Heilswillens gegenüber einer schuldigen Menschheit an (»infralapsarisch«), Calvin sah davon ab und zog so den ersten Sündenfall in die Vorherbestimmung mit hinein (»supralapsarisch«). Dabei glaubte er die Freiheit des Willens gewahrt, wennschon die »Freiheit zum Guten« nach dem Fall zerstört ist (→Freiheit).

Das *Trienter Konzil* war bewegt von dem Ringen um die Frage nach dem menschlichen Heil. Das Dekret über die Rechtfertigung war das umstrittenste und brauchte bis zu seinem Abschluß die längste Zeit.

Das Verdienst, die augustinische Tradition zu Gehör gebracht zu haben, kommt dem General der Augustinereremiten Girolamo Seripando († 1563) zu, wenn auch sein Bemühen, durch die Formel einer »doppelten Gerechtigkeit« zu einem Ausgleich mit den Lutheranern zu kommen, scheiterte. Die Entscheidung des Trienter Konzils ist schließlich der augustinischen Gnadenlehre gefolgt, bereichert durch die theologische Lehrentwicklung der vorhergehenden drei Jahrhunderte.

4. *Neuzeit.* Die Neuzeit stellte dem Augustinismus zwei Fragen: die Frage nach dem Verhältnis von →Natur und Gnade und die nach Ursprung und Ziel der Erkenntnis. Was die erste Frage betrifft, so lag die Versuchung nahe, auf die übersteigerte Diesseitskultur des Humanismus und der Renaissance mit extremen Thesen zu antworten. Michael Bajus († 1589), Cornelius Jansenius der Jüngere († 1638) und auch Quesnel sind ihr erlegen. Ihre Lehre bewegt sich zwischen Extremen: Abwertung des gefallenen Menschen, dessen Wille unfrei ist, dessen Tugenden (nach Bajus) Sünde sind; Überwertung der Urstandsgaben, welche zur Natur des Menschen gerechnet werden. Jansenius glaubte, Calvin folgend, durch die Unterscheidung von Freiheit vom Zwange und Freiheit von Notwendigkeit das Problem der natürlichen Willensfreiheit gelöst zu haben. In Wahrheit führt diese Unterscheidung zu einer Disharmonie von göttlicher Weltregierung und göttlichem Gnadenwirken. Noch andere Mißdeutungen des Augustinus finden sich: Abneigung gegen die Philosophie, Mißtrauen gegen die Rolle der →Vernunft in der Theologie, Rigorismus in der Sakramentenpraxis und Ablehnung des Probabilismus.

Gegen die Überteibungen Calvins und der Jansenisten richtete sich die »jüngere Augustinerschule« des 17. und 18. Jh. Sie darf mit dem Jansenismus nicht gleichgesetzt werden, wenn ihr Augustinusverständnis auch in manchen Punkten dem der Gegner ähnelt. Ihr Begründer Henricus Noris († 1704) fand darum heftigen Widerspruch, besonders von seiten der spanischen Jesuiten. Laurentius Berti († 1766) faßte die Lehre Noris' in ein System. Papst Benedikt XIV. nahm sie gegen die spanische Inquisition in Schutz und ließ die »augustinische Lehrmeinung« über das Zusammenwirken von Gnade und Freiheit neben der des Thomas und Molina gelten. Später wurden die Päpste zurückhaltender, so Pius VI. (1516) und jüngst Pius XII. (D 2218). Anstoß gab die Lehre vom Urstand, in der auch die Möglichkeit, nicht nur die Wirklichkeit, einer reinen, außerhalb von Sünde und Gnade stehenden Natur abgelehnt wurde.

Der erkenntnistheoretische Ansatz des Augustinismus der Neuzeit ist schon bei *Descartes* gegeben. Sein Prinzip: *cogito, ergo sum* ist vorgezeichnet in dem augustinischen Satz: *si non esses, falli non posses* (De Lib. Arb. II, 3. PL 32, 1243). Descartes hat um diesen augustinischen Ursprung seines Prinzips nicht gewußt. Seine Freunde und Jünger erst haben die Verwandtschaft von Cartesianismus und Augustinismus verkündigt: Fénelon († 1715), Bossuet († 1704), Male-

branche († 1715). Bei letzterem diente sie geradezu als Grundlage seines Systems. Jedoch wird Descartes' strenge Trennung von Glauben und Wissen einer Harmonisierung stets entgegenstehen.
Maurice Blondel († 1949) gelang diese augustinische Harmonie einer Wissen und Glauben umfassenden christlichen →Weisheit. Der Mensch, der seinen Stand in der Welt überdenkt, wird des Ungenügens der Natur gewahr und aufmerksam für den möglichen Anruf der Gnade. Die Philosophie darf an dem Phänomen der Gnade und ihren feststellbaren Wirkungen nicht vorübergehen. Allerdings erschließt sich die Wahrheit nicht rein empirisch-intellektivem Erkennen, sondern einem Geiste, der das Gute erstrebt und das Heil ersehnt. Max Scheler († 1928) entwarf eine Religionsphilosophie augustinischer Prägung (→Religion). Seine Lehren von der Wesensschau Gottes, vom Primat der →Liebe, seine Dreiteilung der Seele in eine erkennende, wollende und liebende sollen die augustinische Tradition in moderner Weise fortführen und haben eine Neuorientierung der katholischen Religionsphilosophie bewirkt. So ist die Autorität des hl. Augustinus bis in die Gegenwart lebendig geblieben. Man wird hinzufügen müssen, daß jeder Augustinismus in Augustinus nicht nur seinen Ursprung, sondern auch seinen Maßstab erhält.

E. Portalié, Augustinianisme, in: DThC I (1899–1903), 2485–2561; E. Portalié – J. Besse, Augustin (Saint), in: DThC I (1899–1903), 2268–2483; B. Geyer, Der Begriff der scholastischen Theologie, in: Festgabe für Adolf Dyroff. Bonn 1926, 112–125; E. Gilson, Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, in: AHD 1 (1926/27), 6–127; M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus. Münster 1927; M. Grabmann – J. Mausbach, Aurelius Augustinus. Festschrift der Görresgesellschaft. Köln 1930; Z. van de Woestyne, Augustinismus in gnoseologia S. Bonaventurae et S. Thomae, in: Ant 8 (1933), 281–306; M. Grabmann, Augustins Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken, in: Mittelalterliches Geistesleben II, München 1936, 35–62; H. Fries, Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Heidelberg 1949; U. Mariani, Agostinismo, in: ECatt I (1949), 503–512; Augustinus Magister (Congrès international Augustien). Paris 1954; M. Blondel, Philosophische Ansprüche des Christentums (dt.: R. Scherer). Wien-München 1954; F. Van Steenberghen, The Philosophical Movement in the Thirteenth Century. Edinburgh 1955; B. Decker, Augustinismus, in: LThK I ([2]1957), 1092–94; F. Lang – L. Hödl, Augustinerschule, in: LThK I ([2]1957), 1089–1092.

F. Hoffmann

C. Andresen (Hrsg.), Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart. Darmstadt 1962; A. Zumkeller, Die Augustinerschule des Mittelalters. Rom 1964; H. de Lubac, Augustinisme et théologie moderne. Paris 1965; E. Simons, Augustinismus, in: SM I (1967), 433–444.

Bekenntnis

I. Biblisch II. Theologisch

I. Biblisch

Bekenntnischarakter trägt die gesamte Geschichtsüberlieferung des AT, die als Ausgestaltung weniger zentraler, am Anfang stehender

Bekenntnisformeln entstanden ist. Der Ursprung dieser Formeln ist vornehmlich im Kult zu suchen. Die bekenntnismäßig formulierten Glaubenssätze (von Rad: »Geschichtliches Credo«) künden von den grundlegenden Ereignissen der unter Jahwes Führung durchlebten Geschichte Israels. In ihnen bekennt sich das Volk zu Jahwe, dessen Name nicht von dem vergangenen Geschehen gelöst werden kann. Die elementarste und im AT am häufigsten in Erinnerung gebrachte Tat, in der Gottes Handeln mit →Israel seinen Anfang nahm, ist die Herausführung aus Ägypten. Diesem Urbekenntnis zu »Jahwe, der Israel aus Ägypten herausgeführt hat« (Ex 20,2; Lv 19,36; Nm 23, 22; 24,8; Dt 5,6; 8,14; Jos 24,17 u. a.), schließen sich an die Bekenntnisse der »Hineinführung in das palästinensische Kulturland«, der »Verheißung an die Erzväter«, der »Führung in der Wüste« und der »Offenbarung am Sinai« (M. Noth). Die gleiche Bedeutung wie diese kurzen, hymnisch formulierten Sprüche haben die Geschichtssummarien, unter denen Dt 26,5–9 das wichtigste ist. Beide Gattungen stellen die Zeit der hier gepriesenen Geschichtstaten Jahwes als die Zeit der eigentlichen Führung durch Jahwe dar, die im stets wiederholten Bekenntnis als das für Israel Typische seine Aktualität behält. Durch Erweiterung entstehen dann breit angelegte hymnische Geschichtsdarstellungen (z. B. Jos 24,2ff; Jdt 5,6ff; Pss 105; 135; 136), deren Bekenntnischarakter noch deutlich ist. – Das Bekenntnis Israels ist also streng geschichtsbezogen auf bestimmte nennbare Fakten der Vergangenheit. Indem es diese geschichtlichen Taten Jahwes bekennend in Erinnerung bringt, gibt es Orientierung für die gegenwärtige und Zuversicht für die bevorstehende Geschichte, da es die Führung des Volkes durch Jahwe von Anfang an auch in diesen Tagen zu erkennen vermag. In dieser Vergangenheit ist Jahwe Israels Gott geworden (Os 12,10: »Ich, Jahwe, dein Gott vom Lande Ägypten her«; vgl. Lv 11,45; 26,45; Nm 15,41), denn er allein hat es gerettet (Dt 32, 12; Os 13,4). Zu unterscheiden ist das ausdrückliche Bekenntnis »Jahwe ist unser Gott« (Jos 24,16ff und sehr häufig), das dem alten Bundesformular zugehört. Die gegenseitige Zuordnung der Sinaitradition zur Auszugstradition bedarf aber noch einer endgültigen Klärung.

Für das NT ist das Bekenntnis (ὁμολογία) nach Röm 10,9 (vgl. 2 Kor 4,13) dem →Glauben gegenüber strenggenommen nicht etwas Zweites, sondern seine Manifestation nach außen. Diese bleibt allerdings nicht der Wahl des Menschen überlassen, denn sie ist notwendig und geschieht »zum Heil«. Wer an die Auferweckung Jesu glaubt, muß auch →Jesus als den Herrn bekennen (ὁμολογεῖν) und wird dadurch gerettet. Der Glaube, den →Paulus meint, ist immer bekennender Glaube, wie die grundsätzliche Erörterung Röm 10,9f zeigt, denn er ist immer Glaube »an«. Dabei ist der ursprüngliche Sinn von Bekenntnis zu beachten: Er deckt sich zunächst nicht mit dem forensischen →Zeugnis im Sinn einer Glaubensproklamation, sondern meint die eigene Anzeige der Annahme des →Wortes und der →Entscheidung

zum Glauben, die wohl zunächst vor der schon gläubigen Gemeinde geschah (wie in den Formeln 1 Kor 12, 3 und Phil 2, 11). Das Bekenntnis ist in der Gemeinde in gleicher Weise beständig anwesend wie der Glaube (vgl. 2 Kor 9, 13; Phil 2, 11) und bekommt durch besondere Anlässe erhöhte Bedeutung, wie z. B. 1 Tim 6, 12, wo wahrscheinlich auf die Taufe oder die Ordination des Timotheus Bezug genommen ist. Gegenüber dem vorchristlichen Bekenntnis (Apg 23, 8; Hebr 11, 13; Tit 1, 16) bekommt das christliche Bekenntnis eine hohe Präzisierung und Dringlichkeit, weil man sich nicht zu irgendwelchen Wahrheiten, sondern zu der geschichtlichen Person Jesu zu bekennen hat. Daß der Aufruf, sich tatsächlich zu Jesus zu bekennen und am Bekenntnis »festzuhalten« (Mt 10, 32; Lk 12, 8; Hebr 3, 1; 4, 14; 10, 23), offensichtlich der Angst und Lässigkeit vorbeugen will, charakterisiert die Situation, die durch das Bekenntnis heraufgeführt wird: Es bewirkt Trennung, insofern die Christen von den Menschen ausgeschlossen werden (Jo 9, 22; 12, 42). Die Pastoralbriefe werten den Prozeß vor Pilatus als Bekenntnis, das Jesus selbst in der Bewährungsprobe zu sich und seinem Auftrag abgelegt hat (1 Tim 6, 13). Die Christen haben für ihre Treue im Bekenntnis zu Jesus die →Verheißung, daß er sich seinerseits vor Gott zu ihnen bekennen wird (Mt 10, 32/ Lk 12, 8; vgl. Mk 8, 38/Lk 9, 26; 2 Tim 2, 12; Apk 3, 5). Vor das Gericht der Welt gestellt, muß der Jünger im offenen Bekenntnis seine Entscheidung für oder wider Christus treffen. Diese Situation bekommt ihr Gewicht von der Aussage, daß dem Verhalten des Menschen der Spruch Christi über ihn am Ende entsprechen wird, so daß sich in diesem Augenblick schon das →Gericht vollzieht. Ähnlich bedeutet die Verheißung des Geistes für diese Situation (Mk 13, 11 par.; Mt 10, 20; Lk 12, 11 f) mehr als eine Beruhigung: Wo die Auseinandersetzung der Jünger mit der Welt sich verschärft, greift Gottes Geist ein, so daß die →Welt überführt wird. Bekenntnis und Verleugnung sind eschatologisches Geschehen, da im Wort der Jünger das richterliche Wort des Erhöhten und seines Geistes die Welt trifft. – Eine neue Funktion über die Proklamation der Entscheidung zum Glauben hinaus bekommt das Bekenntnis dort, wo es als das rechte Bekenntnis in der *Absetzung von der Irrlehre* geleistet werden muß, wie gegen den häretischen Messiaskult an Johannes dem Täufer (Jo 1, 20) oder gegen den doketischen Irrtum (1 Jo 2, 23; 4, 2.3.15; 2 Jo 7). Für die verschiedenen Zusammenhänge, in denen das Bekenntnis forensischen Charakter erhält und damit das Gegenteil zur Leugnung des Glaubens vor der Welt oder zum falschen Bekenntnis darstellt, ist eine Grenze zum Zeugnisbegriff nicht auszumachen. Beide Begriffe stehen sich sehr nahe; man kann ein Bekenntnis bezeugen (1 Tim 6, 13).

Ein allgemeinerer Begriff ist der des *Sündenbekenntnisses*, sei es bei der Bußtaufe des Johannes (Mk 1, 5; Mt 3, 6), als Eingeständnis eines zeitweiligen Abfalls in die Magie (Apg 19, 18), oder als Bekenntnis vor und innerhalb der Gemeinde (Jak 5, 16; vgl. 1 Jo 1, 9). Das Wort (ἐξ-)ὁμολογεῖσθαι bedeutet ferner an einigen Stellen »*preisen*«, »loben«

(Mt 11, 25; Lk 10, 21; Röm 14, 11; 15, 9; Hebr 13, 15). Diese wenigen Beispiele im NT beruhen auf Nachahmung der Septuaginta. Dort wird das Wort häufig auch in diesem Sinn gebraucht. Den Ausgangspunkt für diesen Bedeutungsgehalt von Bekenntnis bilden vermutlich Fälle, in denen es sich um ein öffentliches Bekenntnis zunächst einer Schuld, dann aber der Begnadigung, des Gerichtes und der Macht Gottes handelt (für das AT vgl. 1 Kg 8, 33.35; 2 Chr 6, 24.26; Neh 9, 3–5; Dn 9, 4.20; für das NT das Verständnis von Is 45, 23 in Röm 14, 11 als rechenschaftgebendes Bekenntnis vor Gott im kommenden Gericht). Aus der Antike und dem Frühchristentum sind kultische Bräuche bekannt, in denen jemand öffentlich vor der Gemeinde seine Sünden bekennt und dann die Strafe Gottes, sein eigenes Flehen und seine Errettung preisend erwähnt. So werden Bekenntnis der →Sünde und Preis der Wundertat Gottes eng miteinander verbunden. Damit wird sachlich wie sprachlich einsichtig, daß Bekenntnis in Lobpreis übergeht.

Das ntl. Bekenntnis ist also einerseits die zustimmende und proklamierende Antwort auf das →Evangelium (2 Kor 9, 13), daß Jesus der Herr ist; andererseits betrifft es aber offenbar einen sicheren Bestand, an dem man festhält (Hebr 3, 1; 4, 14; 10, 23). Schon sehr früh entstehen die Glaubenssymbole, in denen sich das freie Bekenntnis des einzelnen ausspricht. Die Gemeinde bedurfte kurzer christologischer Formeln, primär für den regelmäßigen Gottesdienst, in dem das gemeinsam gesprochene Bekenntnis eine liturgische Überformung erforderte. In Hebr 13, 15 ist das preisende Bekenntnis Gottes zweifellos kultischer Art; ebenso ist es bei den in Phil 2, 5–11; 1 Tim 3, 16; 1 Petr 3, 18–22 erhaltenen Bekenntnissymbolen. Auch andere Situationen verlangten nach geformten, tradierbaren Sätzen, z. B. das Taufexamen mit dem der →Taufe voraufgehenden Bekenntnis (z. B. Apg 8, 37), die Verfolgungssituation, die zur klaren Stellungnahme zwang, und die Abwehr von Irrlehren, die ohne präzise Formeln nicht auskommt (1 Jo 4, 2; 2 Jo 7). Auf diese Weise wird die Botschaft des Glaubens in wenigen Zentralaussagen artikuliert und zugleich vorweisbar. Diese aber haben auf Grund ihrer Entstehung im →Kult und in der →Verkündigung nicht doktrinären, sondern bekenntnishaften Charakter. Das gilt auch noch da, wo auf sie als auf eine übernommene →Tradition verwiesen wird bzw. wo sie in einer Streitfrage als entscheidendes Argument dienen (1 Kor 15, 3ff). Wer sich die formulierte Aussage des Glaubens zu eigen macht, kann das nur tun, indem er sich ausdrücklich zu ihr bekennt. Was für die ntl. Botschaft überhaupt gilt, zeigt sich auch an den früh entstandenen »Symbolen«: Übernahme und Weitergabe können sich nie mit bloßer Tradition im profanen Sinn oder mit reiner Vermittlung von Sätzen (religiösen Inhalts) decken, sondern setzen beim Sprechenden immer den Glauben und eine innere und zugleich werbende Anteilnahme voraus, die sich im Bekenntnis bekundet.

Aufschlußreich ist der von diesen ältesten Bekenntnisformeln über-

einstimmend dargebotene und also als das Wesentliche betrachtete *Inhalt*. Eine *formale* Parallele zu dem, was über den Bekenntnischarakter der Überlieferungen im AT gesagt wurde, besteht darin, daß am Anfang rein christologische Formeln stehen, die auf die Auferstehung (1 Kor 15, 3ff), d.h. auf die Erhöhung (1 Kor 12, 3) Jesu Christi als Heilsfaktum zielen. Erst nachträglich werden sie aus den verschiedensten Anlässen mit Rede- und Erzählungstraditionen aufgefüllt und vor allem durch theologische Reflexion erweitert, wie es etwa das Nebeneinander von der eingliedrigen, rein christologischen Formel (1 Kor 12, 3; 1 Jo 2, 22; 4, 15; Hebr 4, 14) über die zweigliedrige (1 Kor 8, 6; 1 Tim 2, 5; 6, 13f; 2 Tim 4, 1f), die sich zum Glauben an Gott *und* Jesus Christus bekennt, zur dreigliedrigen Formel, in welcher der Geist einbezogen wird (Mt 28, 19; vgl. 1 Kor 12, 4–6; Röm 15, 30), zeigt.
Daß die ntl. Symbolformeln in ihrer ursprünglichen Gestalt und überwiegenden Anzahl rein christologisch sind, spiegelt das streng christozentrische Denken der frühen Kirche wider. Da aber die frühen Bekenntnisse als Zusammenfassungen zugleich eine Auslegung der Botschaft geben, ist die eben genannte Beobachtung wichtig für die →Kirche der späteren Zeit, die diese Auslegung in Zeugnissen vorfindet und als verbindlich erachtet und die ihrerseits dieses erste Credo auszulegen hat. – Weiter fällt auf, daß die Bezeichnung Jesu als Sohn Gottes nicht anzutreffen ist in so wichtigen und z.T. alten Symbola wie 1 Kor 15, 3ff; 1 Petr 3, 18ff; 1 Tim 3, 16 und 2 Tim 4, 1, wenn sie auch sonst begegnet (vgl. Mk 9, 7; Röm 1, 3; Hebr 1, 5 u.a.), daß aber die →Auferstehung oder Erhöhung des Herrn niemals fehlt. Daraus ist zu ersehen, daß nicht eine vorher erkannte Gottessohnschaft Jesu die Auferstehung als ein Wunder erklärte, sondern daß umgekehrt die Auferstehung und Erhöhung aus der Erniedrigung die Herkunft und Würde Jesu offenbar machen, was durch eine sachgemäße Scheidung der Traditionsschichten in der ntl. Verkündigung bestätigt wird. Diese Mitte des urchristlichen Glaubens, daß Jesus Christus seit seiner Auferstehung erhöht ist zur Rechten Gottes, ist im Bekenntnis »Herr ist Jesus« (Röm 10, 9; 1 Kor 12, 3) auf die kürzeste Formel gebracht. Mit ihr bekannte die Gemeinde, daß die Herrschaft Christi in ihr gegenwärtig ist (→Reich Gottes). Es gehört zum ältesten christlichen Glauben, daß diese Herrschaft auch die Unterwerfung der Mächte und Gewalten bedeutet (z.B. Phil 2, 10f; 1 Petr 3, 22). Das Bekenntnis zur Herrschaft Jesu Christi schließt die Erwähnung der historischen Fakten sowie die Hoffnung auf die Parusie ein; es ist zugleich Bekenntnis zum Vater, der Jesus erhöht und bestätigt hat, und zum Geist (→Heiliger Geist I), durch den er in seiner Gemeinde Herr ist.

O. MICHEL, Biblisches Bekennen und Bezeugen, in: EvTh 2 (1935), 231–243; O. PROKSCH, Das Bekenntnis im Alten Testament. Leipzig 1936; M. NOTH, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch. Stuttgart 1948, 48–67; O. CULLMANN, Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse. Zürich 1949; O. MICHEL, ὁμολογέω, in: ThW V (1954), 199–220; C. WESTERMANN, Bekenntnis, II. Im Alten Testament und Judentum, in: RGG I (³1957), 989–991; H. SCHLIER,

Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche. Köln [2]1958; R. SCHNACKENBURG, Bekenntnis, II. Biblisch, in: LThK II ([2]1958), 143–144; G. VON RAD, Theologie des Alten Testamentes I, München 1958; J. SCHREINER, Führung – Thema der Heilsgeschichte im Alten Testament, in: BZ 5 (1961), 2–18.

N. Brox

W. BIEDER, Segnen und Bekennen. Eine biblische und historische Studie. Basel 1965; N. BROX, Glaube als Zeugnis. München 1966; P. LIPPERT, Leben als Zeugnis. Die werbende Kraft christlicher Lebensführung nach dem Kirchenverständnis neutestamentlicher Briefe. Stuttgart 1968.

II. Theologisch

Von der ursprünglich dreifachen Bedeutung: Lobpreis, Glaubensbekenntnis, Sündenbekenntnis, die der Wortgruppe Bekenntnis in der frühchristlichen Literatur zukam (vgl. Caesarius von Heisterbach, Dial. Mirac. 3, 1: hrsg. von J. Strange I, 110), hat sich außerhalb des griechisch-lateinischen Sprachraums nur »Glaubensbekenntnis« und »Sündenbekenntnis« erhalten. Hier lag auch von Anfang an das dogmatische Gewicht des Begriffes.

1. *Glaubensbekenntnis.* Das Bekenntnis des Glaubens ist der Akt, in dem der Mensch die →Offenbarung Gottes in der Öffentlichkeit der →Kirche (Taufe) und der →Welt (Martyrium) bejaht, sie als verbindliche und absolut geltende Norm anerkennt und dadurch für diesen ihren absoluten Anspruch Zeugnis ablegt. Es ist nicht nachträgliches Kundtun der religiösen Überzeugung, sondern Wesensteil des →Glaubens und deswegen heilsnotwendig (Mt 10, 32f; Röm 10, 9). Es hat seinen primären Ort in der →Taufe und erreicht seine Vollendung im Matryrium.

a) Die *fidei professio*, die in der *Taufe*, dem *sacramentum fidei*, geschieht (S. th. III, 70, 1c; III, 71, 1c), ist Antwort auf den Ruf Gottes und deswegen öffentliche Entscheidung, durch die sich der Glaubende ein für allemal gebunden und Gott in der Kirche zur Treue verpflichtet hat (vgl. bei Tertullian die Taufe als *pactio fidei* [De An. 35, 3; De Pud. 9, 16; 12, 9] und das Bekenntnis als *sacramentum* = Fahneneid [Ad Mart. 3, 1]). Dieses Taufbekenntnis hatte bis ins 5./6. Jh die Form einer Antwort des Täuflings auf die dreifache Frage des Taufenden, und diese Einheit von Frage und Antwort galt als die eigentliche Taufformel. Das Bekenntnis ist also das entscheidende Tun des Täuflings und ein inneres Moment der sakramentalen Handlung selbst. Es heißt deshalb »heilsames Bekenntnis« (σωτήριος ὁμολογία: Cyrill von Jerusalem, Cat. 20, 4) und wird als Mitursache der Wirkung des →Sakraments, vornehmlich der Sündenvergebung, betrachtet (Tertullian, Res. Carn. 48, 11; Ambrosius, De Sacr. 2, 7, 20; Leo der Große, Ep. 124, 8). Auf diesen Sachverhalt wurde erst dann nicht mehr ausdrücklich reflektiert, als die Erwachsenentaufe zugunsten der Kindertaufe zurücktrat. Die deklatorische Bekenntnisformel (das »Symbolum«) gehört nicht zur Taufe im strengen Sinn, sondern ist im 3. Jh aus dem institutionellen Katechumenat und seinem Bedürfnis nach einer knap-

pen Zusammenfassung des Kerygmas im Anschluß an die Struktur der Tauffragen erwachsen. Die feierliche Rezitation des Symbols (*redditio symboli:* Augustinus, Conf. 8, 2, 5; Rufinus, Symb. Apost. 3) ist Abschluß der Taufvorbereitung und geht dem eigentlichen Taufgeschehen jeweils voran. Sie hat auch ihren legitimen Platz in der *Eucharistiefeier*, wo sich die Kirche jeweils als die auch im Bekenntnis geeinte versammelt. Auch das Eucharistiegebet des Canons selbst hat die Struktur eines Bekenntnisses: »eine andere, gehobene Form des Glaubensbekenntnisses« (Jungmann).

b) Das *Martyrium* ist die Vollendung dessen, was in der Taufe begann. Indem der Märtyrer alle irdischen Werte opfert, bekennt er im Wort und in der Tat seiner Hingabe, daß Gott der absolute Herr ist, der nur in einem ebenso absoluten Ja, in einem Eintreten bis zum Letzten geliebt werden kann. So ist das Martyrium die vollkommenste Form jenes Zeugnisses, das die Kirche vor der Öffentlichkeit der Welt zu geben hat. Deswegen wird der Begriff Bekenntnis in den ersten Jahrhunderten hauptsächlich für das Bekenntnis vor dem Richter gebraucht, und zwar zunächst für das Bekenntniswort (erstmals: Mart. Polyc. 12, 1), dann auch für den ganzen Vorgang der *confessio:* das standhafte Bekenntnis zu Christus trotz Kerker, Qualen und der Gefahr des Todes (Cyprian, Ep. 21, 4; 31, 3; Eusebius, EH 5, 1, 11; Origenes, In Io. 6, 54, 281). Die Unterscheidung *martyr* (der für Christus Getötete) und *confessor* (der vor dem Richter bekannt, aber [noch] nicht den Tod erlitten hat; das lateinische Wort ist christliche Neuprägung, erstmals bei Tertullian, De Cor. 11, 5) taucht am Ende des 2. Jh auf (Eusebius, EH 5, 2, 2–4) und setzt sich schnell durch.

In genauer Parallele zur Taufe ist auch für das Martyrium das Bekenntniswort das Entscheidende (Cyprian, Ep. 30, 3). Es ist Erfüllung des Taufversprechens (Origenes, Exh. Mart. 17) und Vollendung der dort gegebenen Homologie (Cyrill von Jerusalem, Cat. 3, 10; 13, 21). Es tilgt alle Sünden, und der Christ darf es, wenn er zum Bekenntnis aufgerufen wird, nie verweigern: Der Glaube des →Herzens muß sich im Bekenntniswort manifestieren (Origenes, Exh. Mart. 5; Augustinus, En. Ps. 39, 16–17). In der Auseinandersetzung mit gnostischen Richtungen, die nur die Erkenntnis Gottes im Leben als wahres Bekenntnis ansahen, das Bekenntnis vor dem Richter aber als überflüssig (für den Sünder als heuchlerisch) verwarfen, übernahm Klemens von Alexandrien die Unterscheidung des öffentlichen Bekenntnisses (des Martyriums im eigentlichen Sinn) von dem verborgenen, unblutigen, welches das ganze Leben umfaßt, so daß nun auch das tugendhafte, gläubige Leben in der täglichen →Nachfolge Christi Bekenntnis genannt wurde, ja als Ersatz des Martyriums galt (Klemens, Strom. 4, 15, 3–17, 4; 4, 70–75; Origenes, In Io. 2, 34, 210; Cyprian, Ep. 13, 5; Ambrosius, Expos. Ps. 118, 20, 47–48; dazu A. Orbe, Estudios Valentinianos V, Rom 1956). Diese Ausweitung des Begriffs setzte vor allem nach dem Ende der Verfolgungszeit ein. Der Titel *confessor* freilich behielt zunächst den ursprünglichen Sinn eines Einstehens für die

→Wahrheit des Glaubens vor der Welt. Er wurde (mit den kultischen Ehren, wie sie den Märtyrern zukamen) den großen Bischöfen des 4. Jh gegeben, die den Glauben gegen den Arianismus verteidigt und dabei auch Verfolgungen erduldet hatten, dann erst Nicht-Bischöfen und schließlich den Mönchen und Asketen.

c) In all diesen Fällen bezeichnet *confessio* den Bekenntnisakt. Für den *Bekenntnisinhalt* wird der Begriff seltener verwandt, doch findet er sich häufig bei Augustinus für das Symbolum (Ench. 15, 56; 17, 64; 24, 96; 30, 114; Ep. 187, 10) und im frühen Mittelalter für Bekenntnisformeln, die von einzelnen zum Erweis ihrer Rechtgläubigkeit abgelegt wurden (Felix, PL 96, 882; Gottschalk, PL 121, 347; Bruno, PL 153, 571). Diese Ausweitung bringt eine wesentliche Seite des Begriffs zum Ausdruck. Zwar gibt der Bekennende zunächst Zeugnis seines eigenen Glaubens. Weil aber in der Kirche die eschatologische, endgültige Offenbarung Gottes gegenwärtig bleibt, ist das Bekenntnis in seinen qualifizierten, die Gesamtkirche repräsentierenden Formen nicht die Summe der Überzeugungen der Glieder, sondern Formulierung des objektiven Offenbarungsgutes und darum mit dem →Dogma identisch. Als »Säule und Grundfeste der Wahrheit« muß die Kirche ihr eigenes Wesen und den Grund ihres Seins auch in öffentlichen, verpflichtenden und unfehlbaren Formeln »bekennen«. Insofern ist die *professio unius fidei*, die Zustimmung zum *einen* Glaubensbekenntnis, ein wesentliches, aber nicht das einzige Kennzeichen der Kirche. Weil die Bekenntnisse nie erschöpfende Formulierungen der der Kirche als Ganzes gegebenen Offenbarung sind und weil die Kirche eine weit umfassendere Wirklichkeit, nämlich Trägerin des von Gott der Menschheit geschenkten neuen →Lebens ist, darum hat das Bekenntnis des einzelnen stets die Kirche als Voraussetzung und als Formalobjekt (im Sinn des »ich glaube, was die Kirche glaubt«); Zeichen des wahren Glaubens ist deshalb die Eingliederung in die *communio*, die in der apostolischen Sukzession (→Apostel; →Papst) und Sakramentseinheit ihren Ausdruck findet und die Bekenntnisformeln als ein Moment ihres Wesens umfaßt. Die Kirche wird daher nicht durch das Bekenntnis begründet, weder durch den Bekenntnisakt, weil sie von Gott ins Dasein gerufen wurde, noch durch die Bekenntnisformel, weil diese nur partikulare, nicht universale Norm ist.

In der →*Reformation* konstituiert sich erstmals eine Religionsgemeinschaft auf ein Bekenntnis. An Stelle der Einheit in *communio* und apostolischer Sukzession wird das Bekenntnis zum entscheidenden Kennzeichen der Kirche (CA VII; Luther, WA 39, II, 161, 14) und rückt in den Vordergrund des kirchlichen Lebens. Auch hier bezeichnet der Begriff zunächst den Bekenntnisakt und weist nun auf die erwachende selbständige Subjektivität des persönlichen →Gewissens hin. Den Sinn einer Bekenntnisformel erhält er hauptsächlich durch die *Confessio Augustana* (1530) und die ihr folgenden Bekenntnisschriften. Man versteht sie als Summe der Hl. Schrift und als (nicht unfehlbare) Norm der öffentlichen Verkündigung. Kriterium der

Wahrheit ist hier nicht die Autorität des Bekennenden (die apostolisch-hierarchische Kirche), sondern die sachliche und stets zu überprüfende Übereinstimmung mit der Hl. Schrift. Die heutige Diskussion der protestantischen Theologie bewegt sich um die Frage, ob das Bekenntnis mehr im Sinn des je aktualen Bekenntnisaktes oder als formulierte inhaltliche Lehre zu verstehen sei (→Hl. Schrift und Theologie).

d) Mit dem Augsburger Religionsfrieden (1555) und dem Westfälischen Frieden (1648) wird der Begriff Bekenntnis (»Konfession« im Anschluß an die CA) zur Bezeichnung einer (neben anderen gleichberechtigten) *Glaubensgemeinschaft*. In dieser Bedeutung ist er vom deutschen Staatskirchenrecht geprägt und eine ausschließlich staatsrechtliche Kategorie. Er ist sinnvoll nur in diesem bürgerlichen Raum, *nicht für den theologischen Sprachgebrauch*. In den kirchenamtlichen Dokumenten wird er deswegen nicht verwandt, auch nicht zur Bezeichnung der anderen christlichen Gemeinschaften. Die katholische Kirche ist nicht eine Konfession, sondern die eine Kirche.

2. *Sündenbekenntnis*. Bekenntnis bezeichnet ferner das Eingeständnis der Schuld vor Gott und der Kirche (→Sünde), die bekennende Selbstanklage, die notwendige Voraussetzung für den Empfang der →Vergebung ist. Das Schuldbekenntnis im Sinn einer allgemeinen Bitte um Vergebung der Sünden ist deswegen von Anfang an selbstverständlicher Teil des privaten (Herm[v] 1, 1, 3; 3, 1, 5) und des öffentlichen →Gebetes (Did 4, 14; 14, 1). Doch bezeichnet Bekenntnis (ἐξομολόγησις, *confessio*) vor allem (schon 1 Clem 51, 3) Übernahme und Betätigung der *Buße* (→Bußsakrament; →Umkehr). »Bekennen« ist gleichbedeutend mit »Buße tun« (2 Clem 8, 3) und wird spätestens seit Tertullian zum Terminus technicus für das gesamte Bußverfahren, also für den ganzen Komplex der nach dem altkirchlichen Bußinstitut von der Kirche und vom Sünder zu erfüllenden Bußakte (Cyprian, De Laps. 28–29; Ep. 55, 17.29). Das mündliche Schuldbekenntnis (vor dem Priester, gelegentlich vor der Gemeinde) ist der einleitende, aber nicht der wichtigste Teil des Bußvorgangs, der als ganzer »Bekennen« heißt und als die vom Sünder zu leistende Genugtuung für seine Schuld sühnende Kraft besitzt. Durch dieses schon von der Gnade getragene Gericht über sich selbst erlangt der Sünder die göttliche Verzeihung (Ambrosius, De Paen. 2, 6, 40; Augustinus, Tract. Io. Ev. 12, 13; Tract. Ep. Io. 1, 6), die ihm in der *reconciliatio* mit der Kirche gewährt wird.

Erst mit dem Aufkommen des häufigeren Empfangs der Buße im frühen Mittelalter und dem gleichzeitigen Übergang vom öffentlichen zum privaten Bußverfahren tritt das Bekenntnis der Sünden vor dem Priester in den Vordergrund. Es wird schlechthin die konkrete Leistung, die der Sünder vor der Kirche zu erfüllen hat, um Vergebung zu erlangen, und deswegen das wichtigste Bußmittel. So erhält das Wort *confessio*, das bisher vorwiegend das Bekenntnis vor Gott durch die Übernahme der Buße bezeichnet hatte, den Sinn des Bekennt-

nisses (der »Beichte«) vor dem Priester und wird in diesem Sinn seit dem 8. Jh für das Bußsakrament überhaupt gebraucht.
Im 12. Jh galt nur das Bekenntnis (mit den anderen Akten des Büßenden) als das sakramentale Zeichen. Erst Thomas von Aquin unterschied innerhalb des einen sakramentalen Zeichens die Absolution des Priesters als »Form« und die Akte – vorab das Bekenntnis – des Pönitenten als »Materie«. Als zeichenhafte Verwirklichung der von der Gnade geweckten Bußgesinnung ist das Bekenntnis dann inneres, mitkonstituierendes Element des sakramentalen Vorgangs und Mitursache der →Gnade (S. th. III, 84, 1 ad 1.2.3; III, 84, 4 ad 3; III, 84, 7c; III, 86, 6c; III, 89, 1 ad 2), im Unterschied zur Lehre des Duns Scotus, nach der nur die Absolution durch den Priester sakramentales Zeichen, das Sündenbekenntnis aber lediglich Vorbedingung, nicht Mitursache der Vergebung ist.
Das Bekenntnis hat also in der Taufe, im Martyrium und im Bußsakrament eine für das →Heil entscheidende Bedeutung. In ihm verwirklicht sich das freie Ja, das der Mensch in dem einen Geschehen des Heils zu sprechen hat. Es ist von der Gnade Gottes hervorgerufen und gleichzeitig höchste Tat der →Freiheit. Weil alles Heil in der Kirche geschieht, hat das Bekenntnis in allen seinen Formen auch einen ekklesiologischen Bezug. In der Taufe ist es ein Sich-hinein-Begeben in den (schon bestehenden) Glauben der Kirche und deswegen Eingliederung in sie. In der Buße ist es Eingeständnis der Schuld vor der Kirche und deswegen Wiederversöhnung mit ihr. Es ist aber nur insoweit heilswirksam, als ihm die Gesinnung des Herzens entspricht und als es sich in der Tat des Lebens bewährt.

Confessio, confessor, in: Thesaurus Linguae Latinae IV (1906–1909), 188–192; Confiteor, in: Thesaurus Linguae Latinae IV (1906–1909), 226–232; E. Vogelsang, Der confessio-Begriff des jungen Luther, in: Luther-Jahrbuch 12 (1930), 91–108; H. Lang, Der Sinn des Bekenntnisses, in: Die Kirche in der Welt (hrsg. von E. Kleineidam und O. Kuss). Salzburg 1937, 211–222; W. Maurer, Bekenntnis und Sakrament. Berlin 1939; H. Dörries, Das Bekenntnis in der Geschichte der Kirche. Göttingen [2]1947; H. Rheinfelder, Confiteri, confessio, confessor im Kirchenlatein und in den romanischen Sprachen, in: Die Sprache 1 (1949), 56–67; Y. Congar, Notes sur les mots »Confession«, »Eglise« et »Communion«, in: Irénikon 23 (1950), 3–36; J. H. Crehan, Early Christian Baptism and the Creed. London 1950; B. Poschmann, Buße und letzte Ölung, in: HDG IV/3, Freiburg 1951 (Lit.); G. Mensching–C. Westermann – E. Kamlah – B. Lohse – G. Gloege – W. Jannasch – W. Maurer – J. Hermelink, Bekenntnis, in: RGG I ([3]1957), 988–1009 (Lit.); A. Stenzel, Die Taufe. Innsbruck 1958 (Lit.); H. Zeller – R. Schnackenburg – L. Hofmann, Bekenntnis, in LThK II ([2]1958), 142–146; E. Wolf, Bekenntnis und Lehre, in: EvTh 19 (1959), 330–342; W. Seibel, Dogma und Communio, in: StdZ 167 (1960/61), 31–42.

W. Seibel

H. Gollwitzer, Die Bedeutung des Bekenntnisses für die Kirche, in: Hören und Handeln (Festschrift E. Wolf). München 1962, 153–190; W. Pannenberg, Was ist eine dogmatische Aussage? in: Pro veritate (Festschrift L. Jaeger – W. Stählin). Münster 1963, 339–361; K. Rahner, Was ist eine dogmatische Aussage? in: ebd. 361–385; V. Vajta–H. Weissgerber (Hrsg.), Das Bekenntnis im Leben der Kirche. Studien zur Lehrgrundlage und Bekenntnisbindung in den lutherischen Kirchen. Berlin 1963; W. Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes. Mainz 1965; M. Keller–Hüschemenger, Lutherisches Bekenntnis heute (Gedanken zur historischen, theologischen und ekklesiologischen Relevanz des Lutherischen Bekenntnisses), in: Reformatio und Confessio (Festschrift W. Maurer). Berlin 1965, 376–388; K. Rahner – K. Leh-

MANN, Kerygma und Dogma, in: MySal I. Einsiedeln 1965, 622–703; K. E. SKYDSGAARD, Das apostolische Glaubensbekenntnis als Lehrnorm und als Gotteswort, in: Zur Auferbauung des Leibes Christi (Festschrift P. Brunner). Kassel 1965, 41–60; G. F. VICEDOM, Die Notwendigkeit eigener Bekenntnisse in den jungen Kirchen, in: Reformatio und Confessio (Festschrift W. Maurer). Berlin 1965, 389–400; P. BRUNNER, Bekenntnisstand und Bekenntnisbindung, in: Pro ecclesia. II. Berlin 1966, 295–304; F. W. KRUMMACHER, Kircheneinheit und Bekenntnis. Ökumenische Erwägungen zu einem alten Thema, in: Erneuerung der einen Kirche (Festschrift H. Bornkamm). Göttingen 1966, 155–167; W. MEYER-ROSCHER, Die Bedeutung der lutherischen Bekenntnisschriften für die gegenwärtige ökumenische Diskussion, in: Lutherisches Missionsjahrbuch (Nürnberg 1966), 19–34; J. STAEDTKE (Hrsg.), Glauben und Bekennen. Vierhundert Jahre Confessio Helvetica Posterior. Beiträge zu ihrer Geschichte und Theologie. Zürich 1966; H. FRIES, Was heißt Bekenntnis heute? in: Catholica 21 (1967), 170–183; W. KASPER, Geschichtlichkeit der Dogmen? in: StdZ 92 (1967), 401–416; TH. MICHELS, Propheten und prophetisches Bekenntnis in der Kirche, in: Schmaus WV II. Paderborn 1967, 1355–1361; G. REIN (Hrsg.), Das Glaubensbekenntnis. Stuttgart 1967; J. RATZINGER, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis. München 1968; L. VISCHER, Neues Bekenntnis und neues Bekennen, in: Union und Ökumene. 150 Jahre Evangelische Kirche der Union, hrsg. v. F. Schlingensiepen; W. MAURER, Die Geltung des lutherischen Bekenntnisses im ökumenischen Zeitalter, in: Fuldaer Hefte 19 (Berlin 1969), 94–112; G. RUHBACH – H. SCHRÖER – M. WICHELHAUS (Hrsg.), Bekenntnis in Bewegung. Ein Informations- und Diskussionsbuch. Göttingen 1969.

BILD

I. Biblisch II. Theologiegeschichtlich III. Dogmatisch

In der Geschichte der christlichen Theologie hat nicht nur die auf Gn 1, 26 sich gründende Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen eine zentrale Stellung inne, sondern auch die im Begriff der *analogia entis* (→Analogie) sich darstellende Erkenntnis, daß die ganze Schöpfung etwas vom göttlichen Sein abbildet. Während dieser zweite Gedanke erst durch die Spekulation der Kirchenväter und Theologen herausgearbeitet werden sollte, spricht die Hl. Schrift nur von der Gottbildlichkeit des Menschen. Aus der Dogmengeschichte, in deren Verlauf dieser biblische Befund immer mehr durchleuchtet wurde, ergibt sich, daß die anthropologischen Aussagen des AT und NT im Zusammenhang der ganzen Theologie gesehen werden müssen und sich allein in dieser systematischen Sicht erschließen. Das ist nicht nur Überzeugung der katholischen Theologen. Auch auf protestantischer Seite hat E. Brunner richtig erkannt, daß die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen mit einem »krassen Biblizismus« nicht bewältigt werden kann. Somit ist die *imago*-Lehre als wichtige Unterscheidungslehre zu betrachten, da sie eine allseitig durchdachte Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Schöpfer und →Schöpfung erheischt.

I. Biblisch

Das AT betont mit Nachdruck die Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf. Nur auf diesem Hintergrund wird die Bedeutung von Gn 1, 26 einsichtig. Hier wird die Abbildhaftigkeit des Menschen zu

Gott mit einem Doppelausdruck (כִּדְמוּתֵנוּ ,בְּצַלְמֵנוּ) beschrieben, der am besten durch die Übersetzung »nach unserem Bild, uns ähnlich« wiedergegeben wird. Die Beifügung »uns ähnlich« scheint eine Einschränkung der für den atl. Verfasser ungeheuren Behauptung zu sein, daß der →Mensch Bild Gottes sein kann. Der Abgrund zwischen Schöpfer und Geschöpf wird dadurch überbrückt, daß der Mensch an Gottes Schöpfertätigkeit teilnimmt. →Adam zeugt seine Nachkommen nach »seinem (Adams) Bild, ihm gleich« (Gn 5, 1–3). So ist die Gottabbildlichkeit in Beziehung gesetzt zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes; dadurch enthält sie auch eine Aussage über die →Geschichtlichkeit des Menschen. Indem die *imago* allen Geschlechtern verliehen wird, erweist sie ihre Hinordnung auf den →Bund Gottes mit den Menschen, der die Geschichte des Menschengeschlechtes ausmacht. Auch verbleibt die Gottebenbildlichkeit nicht nur in der Seele, sondern reicht bis auf den Grund des Leiblichen (→Leiblichkeit).

Nach Gn 9, 6 ist die Gottebenbildlichkeit ein Schöpfungsgeschenk, das die Würde des Menschen ausmacht; aus ihr ergibt sich seine Herrscherstellung gegenüber der Schöpfung (Gn 1, 28). Ps 8, 6.7 ist deshalb als Kommentar zu Gn 1, 26 zu betrachten. In der Herrscherstellung zeigt sich jedoch nicht so sehr das Wesen der Gottebenbildlichkeit als vielmehr der Ort des Menschen als Mittler zwischen Gott und Schöpfung. In der →Teilhabe an Gottes herrscherlicher Gewalt liegt deshalb die heilsgeschichtliche Funktion der Gottebenbildlichkeit beschlossen (vgl. Sir 17, 3.4). Auf die Frage, ob die Gottebenbildlichkeit sich in ihrem funktionellen Charakter – im Herrscherauftrag – erschöpft oder ob sie darüber hinaus auch im →Sein des Menschen begründet ist, gibt das AT keine eindeutige Antwort. Eine Andeutung findet sich lediglich Weish 2, 23. Vom Verlust der Gottebenbildlichkeit oder von einer übernatürlichen Ebenbildlichkeit weiß das AT nichts. Insofern es aber vom NT her auszulegen ist, kann es auch in diesem erst eine schlüssige Interpretation finden.

Wie im AT, so nimmt auch im NT die *imago*-Lehre nur wenig Raum ein. Dennoch kommt ihr in der paulinischen Theologie eine besondere Schlüsselstellung zu. Diese zeigt sich in der Rechtfertigungslehre, der Christologie (→Jesus Christus), der Protologie und →Eschatologie.

Die Aussage über Christus, »der das Abbild (εἰκών) Gottes ist« (2 Kor 4, 4), ist ein Bekenntnis zur Gottheit Christi; wie Hebr 10, 1 ist auch hier die abgebildete Person als im Bild anwesende vorgestellt. Paulus stellt diesen Satz in einen ekklesiologischen Zusammenhang (2 Kor 3, 15–4, 6). Während der Gemeinschaft der Kinder Israels die →Herrlichkeit Gottes verschleiert bleibt (3, 15), ist der Schleier von der →Gemeinschaft der Christen hinweggehoben. Der im AT gestiftete Bund findet also seine Erfüllung in der christlichen Gemeinde, in der das Abbild des Vaters leuchtet. Εἰκών ist mit δόξα identisch. Im Kolosserbrief wird die Heilsmittlerschaft Christi ins Kosmologische ausgeweitet (1, 14–17). Das »Abbild des unsichtbaren Gottes« ist

→Mittler, Urbild und Ursprung der Schöpfung. In ihm ist das Sein aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge zusammengefaßt. Jedoch ist diese Aussage nicht in einem vorwiegend metaphysischen Sinne zu verstehen. Paulus denkt nicht im platonisch-neuplatonischen Schema von »Aufstieg« und »Abstieg«; seine Denkrichtung zielt vielmehr horizontal auf das geschichtlich feststellbare Heilsgeschehen (Kol 1, 20). In diesem Sinne ist Christus der »Erste«, der »Erstgeborene von den Toten« und »das Haupt seines Leibes« (Kol 1, 18.19). Als sichtbares Abbild des unsichtbaren Vaters ist der Sohn in die Dimension der Geschichte eingesenkt, und zwar so sehr, daß er Knechtsgestalt (μορφὴ δούλου) annahm (Phil 2, 6.7). Da die Annahme der Knechtsgestalt nicht einen Verzicht auf seine göttliche Natur besagen kann, bleibt Christus auch als Knecht der das Wesen des Vaters abbildende Sohn.

Im Brennpunkt der paulinischen Bildlehre steht 2 Kor 3, 18. Der Text bereitet exegetisch bedeutende Schwierigkeiten. Der Sinn der Stelle ist wohl: Die Gemeinde der Gläubigen wandelt sich von δόξα zu δόξα zu immer größerer Gottebenbildlichkeit. Was dabei unter δόξα zu verstehen ist, ersehen wir aus Röm 1, 23: Die Menschen haben die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Bild einer Kreatur vertauscht und sind so dieser Herrlichkeit verlustig gegangen. Sie wird jedoch wiederhergestellt durch die →Rechtfertigung (Röm 1, 24). In der Gemeinde kann deshalb »die Frohbotschaft von der Herrlichkeit Christi, des Abbildes Gottes« (2 Kor 4, 4), aufleuchten. Die Gläubigen werden gerechtfertigt, indem in ihrer Mitte in der Abbildhaftigkeit Christi die Herrlichkeit des Vaters erscheint (Röm 8, 29.30). Herrlichkeit, Rechtfertigung und Ebenbildlichkeit stehen somit in enger Beziehung. Sie machen die »neue Schöpfung aus«. Diese ist aber nicht ein für allemal fertig vorgegeben. Zwar ist sie jetzt bereits in Christus sichtbar geworden und stellt sich – durch die →Taufe vermittelt (Eph 4, 24) – bereits in der Gemeinde dar; zugleich aber steht sie als etwas Zukünftiges noch aus. Denn die im →Glauben schon ergriffene Herrlichkeit und Gottebenbildlichkeit wird bei der »Auferweckung in Unvergänglichkeit« (1 Kor 15, 42) auch den Leib ergreifen (Röm 8, 23) und somit erst in der Zukunft endgültig sein. Das Bild Adams ist in Christus abgetan (1 Kor 15, 46); die Linie der Adam-Christus-Parallele (→Adam) verlängert sich jedoch in die Zukunft, in der wir das »Bild des himmlischen Menschen« (1 Kor 15, 49) tragen werden. Die endgültige Gottebenbildlichkeit wird deshalb eine »Gleichgestalt« (σύμμορφος) mit dem verherrlichten Leibe Christi sein (Phil 3, 21). Der christus- und damit gottebenbildliche Mensch ist die »neue Schöpfung« (Kol 3, 9.10; 2 Kor 5, 17) oder der »neue Mensch« (Eph 4, 22–24). Der »alte Mensch« hingegen, »von Natur ein Kind des Zornes« (Eph 1, 3), ist »tot« (Eph 1, 5).

Diese Unterscheidung von altem und neuem Menschen fällt nicht zusammen mit der Disjunktion von natürlicher und übernatürlicher Gottebenbildlichkeit, wie sie in der katholischen Theologie üblich ist.

Die zuletzt genannte Disjunktion ist vielmehr deshalb berechtigt und gefordert, weil nach Ausweis von Röm 1, 18–32 und 2, 14 auch dem sündigen Menschen eine Erkenntnis Gottes (→Gotteserkenntnis) aus den geschaffenen Dingen gegeben ist. Eine solche Erkenntnis aber setzt voraus, daß der Mensch auch in seiner Sünde noch irgendeine – wenn auch geringe – Zugangsmöglichkeit zu Gott hat. Im *humanum* – im Geistbesitz und in der freien Willenskraft – sieht deshalb die katholische Lehre den Grundbestand des Menschen an gottgetragener Schöpfungswirklichkeit. Sie belegt diesen Grundbestand mit der Bezeichnung *imago*. Sie kann das tun, ohne im geringsten der paulinischen Lehre zu widersprechen. Paulus richtet nämlich sein ganzes Augenmerk auf die Schilderung des »neuen« Menschen und seiner Gottebenbildlichkeit. Aus diesem Grund verwendet er fast ausschließlich den Gegensatz »alter« – »neuer« Mensch. Die 1 Kor 11, 7 angedeutete Auffassung, daß der Mensch natürlicherweise – als Mann – gottbildliche Züge trägt, wird von Paulus nicht weiter herausgearbeitet. Es ist überdies kontrovers, ob 1 Kor 11, 7 von einer schöpfungsmäßigen Gottebenbildlichkeit des Mannes die Rede ist oder ob hier nicht nur deshalb der Mann als Bild Gottes gesehen wird, weil er über die Frau herrschen soll, die darum als »Abglanz« (δόξα) des Mannes bezeichnet wird. Paulus folgt hier einer exegetischen Tradition der Rabbinen. – 1 Jo 3, 2 spricht von der Vollendung der Gottebenbildlichkeit durch die Gottesschau.

II. Theologiegeschichtlich

Gn 1, 26 wurde von den Kirchenvätern in mannigfacher Weise interpretiert. Es lassen sich einige Grundzüge der Deutung aufzeigen, die von hohem dogmengeschichtlichem Interesse sind.

Irenäus von Lyon entwirft als erster eine systematische Bildtheologie. Er schöpft aus der kleinasiatischen Theologie (Theophilus von Antiochien), von der er die Lehre über die οἰκονομία τοῦ θεοῦ übernimmt, und verbindet sie mit der Exegese von Gn 1, 26. Dabei unterscheidet er die *imago*, die im Besitz von →Vernunft und →Freiheit besteht, von der *similitudo*, durch welche das übernatürliche Gnadengeschenk bezeichnet wird. Mit dieser Interpretation des Schöpfungswortes *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* ist aber keineswegs eine Trennung von →Natur und →Gnade intendiert. Irenäus entfaltet nämlich seine Lehre von den zwei Bildbegriffen im Rahmen der Lehre vom Heilsplan, der sich vom Anfang bis zum Ende erstreckt. Der menschgewordene Logos ist der Brennpunkt dieses Heilsplanes, da er alle Zeit in sich »rekapituliert«: Er erstattet die durch die Sünde verlorengegangene *similitudo* zurück. Sein Wirken besteht also darin, daß er das ganze Menschengeschlecht nach seinem Bilde formt. Das Ziel der οἰκονομία ist nämlich, die urständliche gnadenhafte Bildhaftigkeit des Menschen am Ende der Zeiten – dieses Ende wird durch die Menschwerdung eingeleitet – in gesicherterer

Form wiederherzustellen. Die irenäische Bildlehre ist somit ein Ausdruck der Heilsplanlehre. Natürliche und übernatürliche Bildhaftigkeit werden zwar unterschieden, aber zugleich durch den Bogen des Heilsplanes miteinander verbunden. Diese Heilsökonomie vollzieht sich am ganzen Menschengeschlecht. So spricht Irenäus wohl von der Freiheit des einzelnen, vermag jedoch nicht, ihr den notwendigen geschichtsbildenden Spielraum zu lassen.

Die von Irenäus aufgestellte Unterscheidung von *imago* und *similitudo* ist durchaus biblisch, wenn auch nicht im Literalsinn von Gn 1,26 begründet. Sie ist deshalb mit Recht das Hauptmerkmal der katholischen Bildlehre geblieben. Der irenäische Gedanke einer »Ökonomie des Bildes« vom Anfang bis zum Ende ist allerdings im Laufe der dogmengeschichtlichen Entwicklung verdrängt worden. Schon bei Klemens von Alexandrien wird Christus nicht mehr als der Zweite Adam gesehen – also in seiner heilsgeschichtlichen Stellung –, sondern, in Abhängigkeit von Philo, als »Archetyp« des Menschen. Klemens nennt den Logos *imago dei*, den Menschen *ad dei imaginem*. Die Disjunktion *imago-similitudo* faßt er nicht im Sinn des Irenäus auf: Die *imago* kommt als das *humanum* jedem Menschen zu, die *similitudo* ist durch die →Taufe nur dem Christen vermittelt. Auch Origenes unterscheidet zwischen *imago* und *similitudo*; die immer stärker werdende Einflußnahme des →Neuplatonismus auf die alexandrinische Theologenschule führt bei ihm jedoch zu einer Betonung des vertikalen Aufstiegsschemas im Bilddenken und zu einer Vernachlässigung der horizontal-heilsökonomischen Perspektive, wie sie Irenäus geboten hat. Unter dem Einfluß Plotins gelangt schließlich die griechische Bildlehre bei Gregor von Nyssa zu ihrer vollkommensten Ausformung. Gregor sieht die *imago* in der Manifestation des Logos, der als Archetypus den Menschen formt. Die Gottebenbildlichkeit kann er deshalb ontologisch nicht als rein natürliche kennzeichnen, wenngleich er sie vor allem in der Freiheit erkennen möchte. Das liegt daran, daß bei Gregor ein anderer Naturbegriff verwendet wird als in der okzidentalen Theologie: Gregors *natura* umschließt sowohl die *vita intellectualis* als auch die *vita supernaturalis* des Menschen. Dennoch wird an der Unterscheidung *imago-similitudo* festgehalten. Während *imago* die geschaffene Seinswirklichkeit des Menschen beinhaltet, bezeichnet *similitudo* das dynamische Sichausstrecken des Menschen nach seiner Vollendung, das von der Freiheit getragen wird. Indem Gregor diesen Gedanken mit der Anschauung verbindet, daß der göttliche Heilsplan die Vollkommenheit des Urstandes zurückerstatten will, vermag er wieder einen stärkeren heilsgeschichtlichen Akzent auf den Bildbegriff zu setzen.

Der Begründer der lateinischen Theologie ist Tertullian. Noch mit dem heilsökonomischen Denken des Irenäus vertraut, unterscheidet auch er zwischen *imago* und *similitudo* und lehrt, daß durch die Taufe die *similitudo* des Urstandes zurückgeschenkt wird. Andererseits macht sich bei ihm schon der Einfluß der stoischen Anthropologie

dahingehend geltend, daß er in der Willensfreiheit das Charakteristikum der Gottebenbildlichkeit sehen möchte und deshalb zur Bezeichnung dieser Freiheit die Begriffe *imago* und *similitudo* synonym verwendet. Während bei den Griechen die οἰκονομία als das Heilshandeln Gottes am ganzen Menschengeschlecht im Vordergrund der Betrachtung steht und die Freiheit des einzelnen erst in zweiter Linie gesehen wird, ist für den Lateiner vor allem das Schicksal des einzelnen interessant und die Freiheit des Individuums wichtig. Das drückt sich auch in der *imago*-Lehre der Abendländer aus, die nun maßgeblich von Augustinus bestimmt wird. Augustinus erblickt in der Freiheit von Verstand, Wille und Gedächtnis ein Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit und stellt damit das Analogieproblem zur Debatte. Obwohl Gott und Mensch als Schöpfer und Geschöpf abgrundtief voneinander getrennt sind, besteht doch eine abbildende Beziehung zwischen dem innergöttlichen Leben und jenen Akten, die das geistige Leben des Menschen tragen. Augustinus unterscheidet zwischen natürlicher und übernatürlicher Gottebenbildlichkeit. Wir finden bei ihm auch die Disjunktion zwischen *imago* und *similitudo*, aber diese Begriffe erhalten bei ihm einen spezifischen Sinn. *Similitudo* ist der umgreifende Terminus für jegliche Ähnlichkeit, *imago* die Bezeichnung für eine enger gefaßte Abbildlichkeit, die zudem eine Ursprungsbeziehung einschließt. Die irenäische Bildtheologie mit ihrem heilsökonomischen Anliegen ist von Augustinus nicht übernommen worden – damit ist sie auch dem Abendland unbekannt geblieben. Für Augustinus steht nicht das heilsökonomische Wirken der drei göttlichen Personen im Mittelpunkt des theologischen Interesses; er setzt den Akzent auf die Dreiheit in der umgreifenden Einheit des göttlichen Wesens. Den menschlichen Geist betrachtet er als Abbild dieser dreipersonalen Einheit, als *imago trinitatis*. Demzufolge läßt seine Bildlehre auch jene heilsökonomische Spannung zwischen Urstand und Zukunft vermissen, die der griechischen Theologie eigentümlich ist. Terminologisch findet das seinen Ausdruck darin, daß *imago* und *similitudo* auch oft gleichsinnig gebraucht werden.

Für das Mittelalter ist Augustinus die maßgebliche Autorität. Zusammen mit Pseudo-Dionysius prägt er die Theologie des Hugo von St. Viktor und seiner Schule. Bei Hugo ist die ganze sichtbare Welt ein *sacramentum*, ein Abbild der unsichtbaren Welt. Bonaventura und Thomas von Aquin arbeiten die augustinische Bildlehre aus, indem sie sich der aristotelischen Begriffssprache bedienen. Gott wird als *causa* verschiedener Stufen der Bildhaftigkeit in der geschaffenen Welt betrachtet. *Per modum vestigii* leuchtet das Bild Gottes in der irrationalen Kreatur auf, *per modum imaginis* in der vernunftbegabten Schöpfung. Thomas differenziert das Gottesbild im Menschen. Er unterscheidet eine natürliche *rationalitas* oder *capacitas*, die jeden Menschen zu einer gewissen Gotteserkenntnis befähigt, ferner eine Ebenbildlichkeit *per conformitatem gratiae* und schließlich eine vollkommene Gotteserkenntnis und -liebe *secundum similitudinem gloriae*.

Unter Einschaltung der Lehre von den trinitarischen Prozessionen (→Trinität) kommt Thomas zu der Ansicht, daß der menschliche Geist nicht nur in seinen Potenzen, sondern auch in den Akten des Erkennens und Liebens gottebenbildlich ist. Bonaventura unterscheidet sich hier insofern von Thomas, als er die Abbildhaftigkeit des menschlichen Geistes in erster Linie im Akt der Hinwendung zu Gott sehen möchte (→Franziskanertheologie).

Auf Grund seiner Gnadenlehre kommt Luther zu einem heftigen Protest gegen den traditionellen Bildbegriff. Er identifiziert *imago*, *similitudo* und *iustitia originalis* des Urstandes und erklärt, mit dem Verlust der *iustitia originalis* sei auch der Verlust jeglicher Bildhaftigkeit gegeben. Da er aber erkennt, daß diese These mit Gn 9,6 nicht zu vereinbaren ist, gelangt er zu dem Begriff des »Restes«. Dieser besagt: Wohl hat der Mensch die *imago* mit der Sünde verloren, aber eine Möglichkeit, mit Gott in Kontakt zu bleiben, ist ihm verblieben; sie besteht letztlich darin, daß Gottes universaler Heilswille jeden Menschen anspricht. Calvin hält im Blick auf Jo 1,4 an dem Begriff des Restes fest, möchte ihn aber anders bestimmen. Er spricht deshalb von einer Konfrontation jedes Menschen mit dem Logos, der die Welt erleuchtet, fügt aber hinzu, daß diese Konfrontation nur vom Gläubigen erkannt wird. Die Auserwählungslehre strukturiert somit den Bildbegriff; eben dadurch wird der Gedanke eines universalen *imago*-Restes wieder in Frage gestellt.

Die moderne protestantische Theologie hat sich gegen die »quantitative« Auffassung von →Sünde und Gottebenbildlichkeit gewandt, die nach ihrer Meinung in dem reformatorischen Begriff des *imago*-Restes zutage tritt. K. Barth und E. Brunner lehren, daß der Mensch durch das Verständnis seiner selbst seine personal-aktuale Relation zu Gott entdeckt. Von hier aus will Brunner zu einer »recht verstandenen« *theologia naturalis* gelangen. Dabei unterscheidet er die »formale« *imago* des AT, die in der unzerstörbaren *humanitas* besteht, von der »materialen« *imago* des NT, die durch die Sünde verlorenging und im Glauben wiedergewonnen wird. Die den Menschen in seiner Menschlichkeit konstituierende *imago formalis* findet ihren Ausdruck in der Freiheit und vor allem in der Verantwortlichkeit vor Gott. Hier widerspricht Barth (Nein! Antwort an E. Brunner. 1934), der zugibt, daß von einer universalen, nicht gänzlich zerstörten Bildhaftigkeit gesprochen werden muß (deshalb hat er auch seinen ursprünglichen Protest gegen die katholische *analogia entis* mehr und mehr aufgegeben), der aber der menschlichen Freiheit nicht jene Wertigkeit beimißt, welche ihr von Brunner zugesprochen wird. Barth sieht die *relatio* des Menschen zu Gott abgebildet in der dialogischen Existenz von Mann und Frau; in diesem Beziehungsverhältnis spiegelt sich die Ich-Du-Bewegung, in der Gott auf den Menschen zukommt. Die dialogische Relation von Mann und Frau bezeichnet er als *imago universalis*, schränkt diese These aber dadurch wieder ein, daß er einen Kontakt von Gott zum Menschen nur in der Weise einer »christologi-

schen Engführung« verstehen möchte: Das göttliche Ich wird allein durch den Glauben an das menschgewordene Wort vermittelt. Einer *revelatio generalis* bleibt somit kein Raum. Von diesen Versuchen her gesehen, behält der reformatorische Restbegriff seine Bedeutung, da es ja nicht lediglich um die Beschreibung eines Beziehungsverhältnisses zwischen Gott und Mensch gehen kann, sondern um eine Kennzeichnung der »Sache«, die durch den *imago*-Begriff bezeichnet wird. Auf katholischer Seite haben G. Söhngen und H. Volk die Diskussion mit Barth und Brunner aufgenommen. Eine eigentliche Theologie vom Menschen als *imago dei* ist jedoch wohl erst im Entstehen begriffen. Im folgenden sollen deshalb Überlegungen geboten werden, die vielleicht das Fundament einer solchen theologischen Anthropologie abgeben könnten.

III. Dogmatisch

Wenn die →Theologie lehrt, daß die geschaffene Natur in verschiedenen Intensitätsgraden das göttliche Sein abbildet, setzt sie nicht einen abstrakt-philosophischen Naturbegriff voraus *(naturale est quidquid pertinet ad naturam aut constitutive aut consecutive aut exigitive)*, sondern einen biblisch-heilsgeschichtlichen, der die *creatio* und den von Gott geplanten *finis* der Natur in den Blick nimmt. Der abstrakt-philosophische Naturbegriff ist nur ein Hilfsbegriff. Deshalb wird die *analogia entis* auch immer von der *analogia fidei* umgriffen. Wird diese Erkenntnis auf die Bestimmung der gottebenbildlichen Natur des Menschen angewandt, dann läßt sich sagen: Der Mensch ist vor Gott nicht der »ganz Andere« (so der frühe Barth), sondern das Geschöpf, das von Gott in eine zeitlich-geschichtliche Existenz gerufen wurde und dessen Existenz auch unauslöschlich von dem göttlichen Ruf und der Befähigung zur Antwort geprägt bleibt; hierin dürfte die natürliche *imago* zu sehen sein. Nach dem Heilsplan Gottes ist der Mensch aber auch dazu bestimmt, in seiner geschichtlichen Existenz durch die Erneuerung nach dem Bilde Christi gnadenhaft durchformt zu werden – und hierin besteht die übernatürliche Gottebenbildlichkeit oder *similitudo.* Eine theologische Anthropologie müßte von diesen Überlegungen ausgehen und dabei berücksichtigen, daß im NT Christus als *imago dei* und zugleich als Zweiter Adam betrachtet wird. Sie könnte dann folgende Grundthesen aufstellen:
Als Bild Gottes ist der Mensch Gott ähnlich und unähnlich – ähnlich durch den ihm in der *creatio* mitgeteilten Geistbesitz (denn Gott kann nichts schaffen, was ihm wesensgemäß fremd wäre), unähnlich durch seine zeitlich-geschichtliche Existenzweise, die in der tatsächlichen Heilsordnung durch die Unausweichlichkeit des →Todes charakterisiert ist. Indem sich das menschliche Leben von einem Anfang zu einem Ende erstreckt, ist es durch Zeitlichkeit bestimmt und eben somit vom göttlichen →Leben verschieden. (Es ist ja zu beachten, daß der theologische Begriff der Kreatürlichkeit an sich noch nichts aussagt

über die Todesverfallenheit des menschlichen Daseins; denn auch Adam ist erschaffen, aber nicht zum Tode – dieser ist erst eine Folge der Sünde.)

Die Aussage solcher Verschiedenheit wird nun aber eingeschränkt durch den Glaubenssatz von der Menschwerdung des Gottessohnes. Zwar wird durch die →Inkarnation die Unausweichlichkeit des Todes nicht aufgehoben. Aber dadurch, daß Christus als das sichtbare Abbild des unsichtbaren Vaters sich der zeitlich-geschichtlichen Existenzweise des Menschen annahm, hat er auch der Todverfallenheit des Menschen einen neuen Lebenssinn gegeben, der im Glauben realisiert wird. »Wer glaubt, hat ewiges Leben« (Jo 6,47). Im Glauben überschreitet der Mensch die Grenzen seiner Zeitlichkeit, indem er dem Sohn als dem Bild des Vaters angeglichen wird. Der Gläubige wird dem Urbild Christus nachgeformt, auf den hin er erschaffen wurde. In der Christusebenbildlichkeit treffen sich also natürliche und übernatürliche Gottebenbildlichkeit. Das findet seinen Ausdruck in der biblischen Lehre von Christus als dem Zweiten Adam. Diese Lehre interpretiert nochmals die geschichtliche Existenzweise des Menschen. Der Menschgewordene bringt das Ende der unter dem Vorzeichen der →Erbschuld stehenden Geschichtsperiode und leitet so einen neuen Abschnitt der Geschichte ein, der im eigentlichen Sinne →Heilsgeschichte ist. Der Lauf der Heilsgeschichte wird bestimmt durch die Abbildhaftigkeit Christi zum Vater, an welcher der Gläubige durch die übernatürliche Ebenbildlichkeit Anteil gewinnt. Endgültige Gestalt wird die gnadenhafte Gottebenbildlichkeit in der Auferstehung bekommen, die den Bann des Todes brechen wird. Indem sich der Mensch in →Glaube und →Hoffnung einem jeweiligen »Mehr« an gnadenhafter Ebenbildlichkeit entgegenstreckt, versteht er sich auch in seiner heilsgeschichtlichen Existenzweise (→Existenz).

Somit läßt sich sagen: Der Mensch ist von Gott als geschichtliches Wesen gedacht, insofern er dazu bestimmt ist, die durch Adam verlorene Gottebenbildlichkeit als Christusebenbildlichkeit wiederzuempfangen und in der Zukunft (der Auferstehung) als unverlierbares und endgültiges Geschenk zu besitzen. Als gottebenbildlich wird deshalb der Mensch erst dann wirklich erkannt, wenn man die Dimension der Geschichtlichkeit betrachtet, in der er existiert.

G. von Rad–G. Kittel, εἰκών, in: ThW II (1935), 387–396; E. Brunner, Der Mensch im Widerspruch. Zürich 1937; K. Barth, Kirchliche Dogmatik III/1, Zürich [2]1947; G. Söhngen, Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, in: Die Einheit in der Theologie. München 1952, 173–211; D. Cairns, The Image of God in Man. London 1953; Th. Camelot, La théologie de l'image de Dieu, in: RSPhTh 40 (1956), 443–471 (Lit.); S. Otto, Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian, in: MThZ 10 (1959), 276–282; G. B. Ladner, εἰκών, in: RAC IV (1959), 771–786; H. Merkl, Ebenbildlichkeit, in: RAC IV (1959), 459–479 (Lit.); J. Jervell, Imago Dei. Gn 1, 26 im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen. Göttingen 1960 (Lit.); A. Burkhart, Gottes Ebenbild und Gleichnis. Freiburg 1962.

S. Otto

K. Kerényi, Eidolon, Eikon, Agalma. Vom heidnischen und christlichen Bildwerk, in: Griechische Grundbegriffe. Zürich 1964, 29–41; J. J. Latour, Imago Dei invisibilis, in: Problèmes

actuels du Christologie. Brügge 1965, 227–264; H. SCHADE, Bild, Bilderverehrung, Bilderstreit, in: SM I (1967), 598–604; W. HEINEN (Hrsg.), Bild-Wort-Symbol in der Theologie. Würzburg 1969; L. SCHEFFCZYK (Hrsg.), Der Mensch als Bild Gottes. Darmstadt 1969.

BISCHOF

I. Biblisch II. Theologisch

I. Biblisch

1. *Begriffsabgrenzung.* Am Beginn der →Kirche steht als Geschenk des Auferstandenen (→Auferstehung Jesu) jenes →Amt, das eine Fortdauer der Vollmacht des Herrn in die Zeit der Kirche hinein ermöglicht, durch welches sich der Auferstandene auch nach seiner Himmelfahrt in seiner Kirche vergegenwärtigt, das Apostelamt. Während der Apostolat zunächst keineswegs auf die Erstapostel beschränkt blieb, erfolgte in der Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte der Vorbehalt des Aposteltitels für die unmittelbar vom Auferstandenen Beauftragten. Damit mußte der Aposteltitel mit den Erstaposteln aussterben. Auch die Bezeichnung »Evangelist«, die in späterer Zeit den mittelbar bevollmächtigten →Aposteln Christi zuerkannt wurde, konnte sich nicht durchsetzen. Dafür traten bereits gegen Ende der ntl. Zeit die örtlichen Leiter der Gemeinden in die Aufgaben der Apostel ein.
Das Wort ἐπίσκοπος (Bischof) begegnet im NT nur fünfmal (Phil 1, 1; Apg 20, 28; 1 Tim 3, 2; Tit 1, 7; 1 Petr 2, 25). 1 Petr 2, 25 wird Christus als Hirte und Hüter (ἐπίσκοπος) der Seelen bezeichnet, so daß für die Episkopen als örtliche Gemeindeleiter nur vier Texte bleiben. Es wäre verfehlt, sich nur an das Wort ἐπίσκοπος und damit an die wenigen Stellen klammern zu wollen. Es geht ja nicht um das Wort, sondern um die Sache, und diese hat im ntl. Schrifttum verschiedene Namen. Älter als die Bezeichnung Episkopen ist der Titel Presbyter; außerdem finden sich aber auch andere Umschreibungen wie: die Vorstehenden (προϊστάμενοι), die Leiter (ἡγούμενοι), die Hirten (ποιμένες). Das Gepräge der örtlichen Gemeindeämter ist in ntl. Zeit je nach dem Stand der Entwicklung, aber auch nach Herkunft der Gemeinden sehr verschieden.
2. *Die Leitung der Urgemeinde in Jerusalem.* In den ersten Jahren lag die Leitung der Urgemeinde eindeutig in den Händen des Apostels →Petrus. Als Bevollmächtigter Christi lehrte und leitete er die Jerusalemer Gemeinde, unterstützt von anderen Aposteln. Die →Mission der Apostel außerhalb Jerusalems ist jedenfalls in dieser Zeit nicht wesentlich für den Apostolat. Die Erstapostel scheinen vielmehr alles darangesetzt zu haben, trotz aller Schwierigkeiten in Jerusalem auszuharren (Apg 8, 1).
Nach dem Weggang des Petrus von Jerusalem (Apg 12, 17) übernahm

Jakobus die Leitung der Urgemeinde. Der Herrenbruder gehörte nicht zu den Zwölfen. Das besagt aber nicht, daß er nicht Apostel war. Er wird freilich nie eindeutig Apostel genannt und hat sich wohl auch selbst nie mit dem griechischen Wort als ἀπόστολος, bezeichnet; doch ist nach 1 Kor 15, 7 anzunehmen, daß auch er zu den »Bevollmächtigten allen« gehört hat. Die Bezeichnung »Bischof« für Jakobus, wie sie im 2. Jh auftaucht, entspricht aus verschiedenen Gründen nicht den historischen Gegebenheiten. Abgesehen davon, daß es zur Zeit des Jakobus ἐπίσκοποι nur in heidenchristlichen Gemeinden gab, wird ein unmittelbar vom Auferstandenen beauftragter Apostel nie ἐπίσκοπος genannt. Eher wäre die Bezeichnung Presbyter denkbar.

Überraschend früh finden sich in Jerusalem πρεσβύτεροι. Wenn Lukas die Begebenheit Apg 11, 27–30 chronologisch richtig eingefügt hat, gab es in Jerusalem Presbyter bereits zur Zeit, da Petrus die Urgemeinde leitete. Judas Barsabbas und Silas, die 15, 22 als leitende Persönlichkeiten (ἄνδρας ἡγουμένους) bezeichnet werden, gehörten offenbar zu ihnen. Silas (Silvanus) begegnet 1 Thess 2, 7 mit Paulus und Timotheus als Apostel Christi. Man gewinnt so den Eindruck, daß es in dieser frühen Zeit noch keine starren Begriffe und Abgrenzungen in den Leitungsfunktionen gab. Es wäre durchaus denkbar, daß Jakobus, Petrus und Johannes in Jerusalem den Presbytertitel führten, obwohl sie Bevollmächtigte Christi (also nach griechischer Sprachweise Apostel) waren (vgl. 1 Petr 5, 1; 2 Jo 1; 3 Jo 1). Andererseits konnten Philippus und Silas bereits während ihrer Tätigkeit in Jerusalem Träger apostolischer Vollmacht sein, wenn sie auch unter Petrus und Jakobus standen.

Die Institution der Presbyter ist für andere christliche Gemeinden vorbildlich geworden. Älteste (LXX: πρεσβύτεροι oder γηρουσία) gab es in der Geschichte des atl. Bundesvolkes seit den frühesten Anfängen. In ntl. Zeit begegnen uns jüdische Älteste in zwei verschiedenen Ausprägungen: Einmal gab es einen in der Regel aus sieben angesehenen Männern bestehenden Ältestenrat, der den jüdischen Synagogengemeinden vorstand. Lukas erinnert in seinem Evangelium (7, 3) an diese Einrichtung. Diese Synagogenpresbyter dürften das Vorbild für das Presbyterkollegium der Urgemeinde gewesen sein (Apg 11, 30; 21, 18). Freilich handelt es sich hier wohl nicht um mehr als eine Anregung. Die christliche Gemeinde hat diese Einrichtung von Anfang an ihren Verhältnissen entsprechend neu gestaltet.

Jüdische Älteste bilden auch zusammen mit den Priestern und Schriftgelehrten das Synedrium zu Jerusalem und repräsentieren dort den Laienadel. Im Gegensatz zu den Synagogenältesten handelt es sich hier um eine jüdische Zentralbehörde. Wenn Lukas in Zusammenhang mit dem Apostelkonzil wiederholt von den »Aposteln und Ältesten« spricht (15, 2.4.6.22f), die für die Leitung der Gesamtkirche als zuständig erscheinen, dann sieht er in ihnen wohl ein Analogon zum jüdischen Synedrium. Der historische Ausgangspunkt für die christ-

lichen Presbyter ist aber mit Sicherheit nicht hier, sondern bei den Synagogenältesten zu suchen.

Wenn auch die Bezeichnung Presbyter, von Jerusalem ausgehend, sich in anderen Gemeinden einbürgerte, so waren doch die Verhältnisse in Jerusalem einmalig. In den Missionsgemeinden ergibt sich ein anderes Bild.

3. *Gemeindeleiter in den Missionsgemeinden nach den älteren Paulusbriefen.* Über die Leitung der ersten heidenchristlichen Gemeinde in Antiocheia wissen wir wenig. Apg 13, 1 werden die maßgebenden Männer →»Propheten und Lehrer« genannt. Ihr Charisama (→Amt I) hinderte sie nicht, sich um die Ordnung in der Gemeinde zu sorgen. Daß sie keinen Titel führten, ist nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, daß die Gründung der Gemeinde auf Leute aus den hellenistischen Sieben in Jerusalem zurückgeht (Apg 11, 19f). Für sie wußte auch Lukas keine Bezeichnung. Daß sie sich in Antiocheia Presbyter genannt haben, ist unwahrscheinlich.

Beachtenswert ist, daß die griechische Bezeichnung ἀπόστολος für die Bevollmächtigten Christi wohl in Antiocheia gebräuchlich wurde. Möglicherweise waren die ersten Träger des griechischen Titels gar nicht die Erstbevollmächtigten. Allerdings scheint sich von ἀποστέλλειν her der Gedanke der Aussendung mit dem der Bevollmächtigung in ἀπόστολος sehr früh verbunden zu haben, so daß unter ἀπόστολοι im griechischen Raum in erster Linie missionierende Bevollmächtigte verstanden wurden (vgl. Apg 13, 2f mit 14, 4).

Von dieser Voraussetzung aus ist es verständlich, wenn wir in Antiocheia und den Gemeinden, an die sich die älteren Paulusbriefe wenden, keine festen Bezeichnungen für die Gemeindeleiter finden. Damit ist nicht gesagt, daß es so etwas in den paulinischen Gemeinden überhaupt nicht gegeben hätte. Bereits der 1. Thessalonicherbrief gewährt uns Einblick in die »organisatorischen« Verhältnisse der Gemeinde: »Wir bitten euch, Brüder, diejenigen zu achten, die sich um euch mühen, euch im Herrn vorstehen (προϊσταμένους) und euch mahnen. Haltet sie in Liebe recht hoch um ihres Wirkens willen! Lebt in Frieden miteinander« (1 Thess 5, 12f). In Thessalonike gab es also verantwortliche Gemeindeleiter ohne festen Titel.

Aus 1 Thess 5, 13ff kann man auch einiges über die Aufgaben der Leitenden ablesen: Der Friede innerhalb der Gemeinde ist zu erhalten, Gefährdete bedürfen besonderer Sorge und →Geduld. Die brüderliche Liebe soll über allem stehen. 5, 17f ermahnen zu Gebet und Danksagung, also wohl auch zu gemeinsamem Gottesdienst, der der Ordnung durch die Leitenden bedurfte. Schließlich ist es Sache der Gemeinde, mit großer Vorsicht die Geistesgaben (besonders die Prophetenrede) zu prüfen. Nicht jeder, der sich als Prophet ausgibt, ist es tatsächlich. Auch an diesen gewichtigen Entscheidungen werden die Leitenden wesentlichen Anteil gehabt haben. →Paulus ist also nicht von der neugegründeten Gemeinde geschieden, ohne ihr eine gewisse Ordnung gegeben zu haben, die für deren Weiterbestand notwendig war.

Phil 1, 1 begegnet uns zum ersten und einzigen Mal in den älteren Paulusbriefen das Wort ἐπίσκοπος. Über die Einsetzung der Episkopen erfahren wir nichts. Wie die Bezeichnung Episkopen in der Gemeinde gebräuchlich wurde, läßt sich nur vermuten. Das Wort ἐπίσκοπος wird im Griechischen in verschiedenem Sinn gebraucht. Die Götter werden ἐπίσκοποι genannt. Bei dieser Verwendung steht die liebende Fürsorge des göttlichen Protektors im Vordergrund. Auch die Septuaginta kennt diesen Gebrauch besonders dort, wo das Verbum ἐπισκοπεῖν/ἐπισκέπτεσθαι in Zusammenhang mit Gott gebraucht wird. Die Heimsuchung Gottes kann hier freilich sowohl gnädig als auch strafend in Erscheinung treten (vgl. H. W. Beyer, ἐπισκέπτομαι, in: ThW II [1935], 596ff). Die Menschen, die die Funktion des ἐπίσκοπος ausüben, sind Aufseher, Kundschafter, staatliche Beamte mit verschiedenen Obliegenheiten oder Sachwalter in Genossenschaften und Vereinen verschiedenster Art. Das Wort war also den Heidenchristen geläufig; es war aber inhaltlich so wenig spezialisiert, daß es im christlichen Bereich sogleich spezifischen Inhalt erhalten konnte.
Interessant ist, daß sogleich mit dem ersten Vorkommen von Episkopen auch die Diakone genannt werden. Sie gehörten offenbar zusammen (vgl. 1 Tim 3, 2.8). Der Diakon stand dem Bischof zur Verfügung; sein Dienst erstreckte sich aber auch auf die Gemeinde.
Beiläufig erfahren wir auch aus *Korinth* von Leuten, die sich um die Gemeinde sorgten: »Ihr wißt vom Haus des Stephanas, daß es die Erstlingsfrucht Achaias ist und daß sie sich in den Dienst der Heiligen gestellt haben. So ordnet denn auch ihr euch solchen Leuten unter und überhaupt einem jeden, der da mitarbeitet und sich abmüht! ... Solche Männer müßt ihr anerkennen!« (1 Kor 16, 15–18) Anklänge an 1 Thess 5, 12f sind nicht zu überhören, doch hatten es diese Männer offenbar sehr viel schwerer als die Autoritäten in den mazedonischen Gemeinden. Offiziell von Paulus beauftragt waren sie wohl nicht. Die Ausdruckweise könnte fast nicht unbestimmter gedacht werden (»das Haus des Stephanas ... überhaupt einem jeden, der mitarbeitet und sich abmüht«). Auch dort, wo man ein Wort an die Ordnungskräfte in Korinth oder eine Mahnung zur Unterordnung unter die Leitenden erwartet, gibt Paulus keine Anweisungen – etwa im Zusammenhang mit der Bestrafung des Unzuchtsünders (1 Kor 5, 1–5) oder im Hinblick auf die Mißstände bei der Feier des Herrenmahles (1 Kor 11, 17–22). Selbst wenn Paulus von der Organisation der Jerusalem-Kollekte handelt, weist nichts auf das Vorhandensein einer örtlichen Verwaltung in der Gemeinde hin (1 Kor 16, 2f).
Endlich ist ein Blick auf die von Paulus aufgezählten *Charismen* lohnend (1 Kor 12, 28–30; Röm 12, 6–8). An der Spitze steht der Apostolat, gefolgt von der Propheten- und Lehrgabe. Ganz am Ende zeigt sich auch eine Gabe der Leitung (1 Kor 12, 28: κυβερνήσεις – ein Bild, das den Leiter mit dem Steuermann vergleicht; Röm 12, 8: προϊστάμενος). Es gab also Leitende, wenn auch ihr Ansehen und ihre Autorität gering waren. Im Vordergrund standen offenbar die Propheten und

charismatischen Lehrer. Der eigentliche, verantwortliche Leiter der Gemeinde war aber der Apostel selbst.
Paulus wußte sich verantwortlich für sein gesamtes Missionsgebiet (→ Mission I). Seine Tätigkeit bestand ja keineswegs darin, daß er von einer Gemeinde in die andere geeilt wäre. Bei seinen längeren Aufenthalten in einer Gemeinde unterschied sich sein Wirken wohl kaum von der Tätigkeit des Petrus und Jakobus in Jerusalem. Er scheute aber auch keine so beschwerliche Reise, wenn er erkannte, daß seine persönliche Anwesenheit erforderlich wurde. – Endlich sind seine Briefe ein Zeugnis der kraftvollen Leitung, die Paulus den verschiedenen Gemeinden seines Missionskreises angedeihen ließ. Er war sich bewußt, wie notwendig die Gemeinde seiner Leitung bedurfte, auch wenn er nicht zugleich überall sein konnte. Das dürfte *ein* Grund sein, warum das Amt einer örtlichen Gemeindeleitung in seinen Augen untergeordnete Bedeutung besaß. Ein anderer Grund ist sicher in der Tatsache zu sehen, daß Paulus hoffte, in Bälde seine Gemeinden dem wiederkommenden Herrn entgegenführen zu können. Eine »Einrichtung« auf lange Zeit lag darum seinem Denken sehr fern.
Der *Galater-* und *Römerbrief* sagen nichts über eine örtliche Leitung in diesen Gemeinden. Gerade bei den Schwierigkeiten in den galatischen Gemeinden müßte man mit einem Hinweis auf den Glauben der Leitenden oder auch mit einem Tadel der Verantwortlichen rechnen. Das Schweigen des Paulus sagt nun freilich nicht, daß es nicht auch dort Leute gab, die sich um die Gemeinden abmühten, doch hatten sie offenbar in Hinblick auf den Glauben der Gemeinde keinen Einfluß. Ähnliches gilt vom Römerbrief. Gerade bei einer fremden Gemeinde sollte man mit einem Gruß an die Gemeindegründer bzw. die augenblicklichen Leiter der Gemeinde rechnen. Paulus aber schenkte diesen keinerlei Beachtung.
Interessant ist ein Vergleich mit dem *Hebräerbrief.* Hier erinnert der Verfasser an die verstorbenen Gemeindeleiter (ἡγουμένων) und stellt sie den Christen als Beispiel des Glaubens vor Augen (13,7). Er mahnt zum Gehorsam den augenblicklichen Leitern gegenüber, denen die Verantwortung für die Gemeindeglieder auferlegt ist (13,17), und läßt den Vorstehern einen besonderen Gruß zukommen (13,24).
Aufschlußreich ist auch ein Blick auf die Reihe der Charismatiker im *Epheserbrief.* Während im 1. Korinther- und im Römerbrief die Leitenden ganz am Ende in weitem Abstand von den Aposteln, Propheten und Lehrern genannt werden, sind die »Hirten« in Eph 4,11 zugleich mit den Lehrern an die vierte Stelle gerückt. Diese starke Aufwertung der Gabe der Leitung ist sehr zu beachten, denn sie weist zusammen mit der Bezeichnung »Hirten« den Weg zu Lukas.
4. *Die örtliche Leitung der paulinischen Gemeinden nach der Apostelgeschichte.* Wenn man das Bild, das Lukas von den Presbytern in den paulinischen Gemeinden zeichnet, mit dem vergleicht, was wir aus den älteren Paulusbriefen wissen, dann kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Lukas hier die Gemeindeverfassung seiner Ge-

genwart widerspiegelt. Nach Lukas haben Paulus und Barnabas bereits auf der ersten Missionsreise in jeder Gemeinde Männer ausgewählt und unter Gebet und Fasten als Presbyter eingesetzt (14, 23). Es handelt sich also um eine Mehrzahl von Gemeindeleitern, die in einem liturgischen Akt feierlich in ihr Amt eingesetzt werden. Diesen Männern kam eine größere Würde und Autorität zu als den Leitenden, wie sie in den älteren Paulusbriefen begegnen. Beim Abschied von der Gemeinde von Ephesus (20, 28–38) erinnert Paulus die Presbyter daran, daß sie der Hl. Geist zu Episkopen bestellt hat. Er charakterisiert ihre Aufgabe durch das Bild des Hirten und stellt ihnen sein eigenes Wirken in der Gemeinde als Vorbild vor Augen. Was die Presbyter-Episkopen hinfort zu tun haben, ist die Fortsetzung dessen, was Paulus in diesen Gemeinden gewirkt hat. Hier findet sich also die Sorge für die Zukunft, und hier sind die Presbyter in die unmittelbare Nähe des Apostels gerückt.

Die Bezeichnung Presbyter, die den heidenchristlichen Gemeinden an sich fremd war, ist in dieser Zeit, offenbar von Jerusalem her, in Kleinasien üblich geworden. Lukas verbindet sie wohl bewußt mit der in einzelnen paulinischen Gemeinden üblichen Bezeichnung ἐπίσκοπος (Phil 1, 1). Die Aufgabe der Presbyter und Episkopen war offenbar die gleiche. Selbstlos sollen sie die Herde weiden und sie vor allem gegen innere und äußere Feinde (Irrlehrer) verteidigen (vgl. dazu auch 1 Petr 2, 25; 5, 1–4).

5. *Presbyter und Episkopen in den Pastoralbriefen.* Während wir sonst im NT nur gelegentliche Hinweise auf ein Gemeindeamt finden, beschäftigen sich die Pastoralbriefe eingehend mit dieser Einrichtung. Ähnlich wie bei der Abschiedsrede des Paulus Apg 20, 28–30 handelt es sich bei den Pastoralbriefen im ganzen um ein Vermächtnis. Für Paulus ist »die Zeit des Aufbruchs« gekommen (2 Tim 4, 6). Er überträgt Einzelpersönlichkeiten die Sorge um die Gemeinden. Timotheus und Titus gelten nicht so sehr als Missionare, die vorübergehend in einer Gemeinde wirken, sondern vielmehr als Gemeindeleiter. Hierin – und nicht in der singularischen Verwendung von ἐπίσκοπος in 1 Tim 3, 2 und Tit 1, 7, die generisch zu verstehen ist – ist ein erster Hinweis auf einen monarchischen Episkopat zu erkennen.

Timotheus und Titus werden ermahnt, nach dem Vorbild des Paulus wie gute Hausväter in den Gemeinden zu wirken (1 Tim 1, 4; 3, 4f; Tit 1, 7). Besonders ist es ihre Pflicht, die überkommene Lehre zu bewahren und gegen die Irrlehrer zu verteidigen (1 Tim 1, 18–20; 6, 3–5; 6, 20; 2 Tim 3, 1–9; vgl. dazu Apg 20, 29–31). Von liturgischen Aufgaben der Episkopen bzw. Presbyter sprechen die Pastoralbriefe jedoch nirgends (vgl. dagegen 1 Clem 44, 4 und IgnSm 8).

Die Gemeindeleiter haben aber nicht nur den Dienst des Apostels zu übernehmen; in der Handauflegung wird ihnen auch die nötige Kraft und Gnade verliehen (1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6). Auch hier sieht der Verfasser nicht so sehr den Missionar Timotheus, der durch Handauflegung Apostel Christi geworden ist (1 Thess 2, 7), sondern den

Gemeindeleiter, der durch die Handauflegung für seine Tätigkeit in der Gemeinde ausgerüstet ist. »Die Übertragung des Amtes ist ein ebenso konkreter wie auch geistlicher und ›sakramentaler‹ Akt. Gleichviel, ob ein Presbyterium oder, im Fall des Timotheus, der Apostel selbst ihn vollzogen hat, sie handeln in diesem Fall nicht als bloß menschliche Beauftragte, sondern in göttlicher Vollmacht« (H. von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen 1953, 126). Es ist nicht zu übersehen, wie nahe hier Apostelamt und örtliches Leitungsamt zusammengerückt sind. Ob die Handauflegung, von der 1 Tim 5, 22 die Rede ist, ebenfalls den Charakter einer Amtsübertragung hat oder ob es sich hier um die Rekonziliation eines Sünders handelt, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Letzteres wäre nicht weniger bedeutsam.

Verglichen mit den örtlichen Leitern, wie wir sie in den älteren Paulusbriefen kennengelernt haben, haben bereits die Presbyter nach Apg 14, 23; 20, 28–29 einen außerordentlichen Zuwachs an Autorität erhalten. Noch mehr trifft das für die Pastoralbriefe zu. Bereits in dieser Zeit hat das Apostelamt im Presbyterat/Episkopat (die Bezeichnungen werden auch in den Pastoralbriefen noch nicht klar getrennt) Fortbestand und Dauer erlangt.

O. LINTON, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung. Uppsala 1932; H. W. BEYER, ἐπισκέπτομαι, ἐπισκοπέω, ἐπισκοπή, in: ThW II (1935), 595–617; R. SCHNACKENBURG, Episkopus und Hirtenamt. Zu Apg 20, 28. In: Episcopus. Festschrift für Kardinal Michael von Faulhaber. Regensburg 1949, 66–88; H. VON CAMPENHAUSEN, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen 1953; H. W. BEYER – H. KARPP, Bischof, in: RAC II (1954), 394–407; J. GEWIESS – J. MICHL, Älteste, in: LThK I ([2]1957), 387–388; J. GEWIESS – M. SCHMAUS – K. MÖRSDORF – P. BRUNNER, Bischof, in: LThK II ([2]1958), 491–506; G. BORNKAMM, πρέσβυς, πρεσβύτερος, συμπρεσβύτερος, πρεσβυτέριον, in: ThW VI (1959), 651–683.

E. M. Kredel

B. GERHARDSSON, Die Boten Gottes und die Apostel Christi, in: Svensk Exegetisk Årsbok 27 (1962), 89–131; H. KÜNG, Strukturen der Kirche. Freiburg 1962; P. RUSCH, Die kollegiale Struktur des Bischofsamtes, in: ZKTh 86 (1964), 257–285; H. KÜNG, Die Kirche. Freiburg 1967; W. MARXSEN, Die Nachfolge der Apostel – Methodische Überlegungen zur neutestamentlichen Begründung des kirchlichen Amtes, in: Der Exeget als Theologe. Gütersloh 1968, 75–90; H. CONZELMANN, Geschichte des Urchristentums. Göttingen 1969.

II. Theologisch

1. Die →Apostel hatten in der →Kirche, dem der Ankunft Christi harrenden Gottesvolk des Neuen Bundes, jene Aufgabe, die der Auferstandene den Elfen gab (bei Mt 28, 19.20 a mit den Worten: »Gehet nun, machet alle Völker zu Jüngern« [μαθητεύσατε] durch das heiligende →Sakrament und durch das leitende →Wort). Die Jüngerschaftsbildung zielt auf die Knüpfung der übernatürlichen Kommunikation (→Gnade) des Menschen mit Gott und geht der vollen und offenbaren Königsherrschaft Gottes über die Menschheit (Mk 1, 15) entgegen (→Reich Gottes). Sie vollzieht sich konkret in der Eingliede-

rung in die Jüngergemeinde (Kirche). Bei dem Ruf, mit dem Gott die Menschen zu sich einlädt, nimmt er sie so, wie er sie schöpfungsmäßig gewollt hat: in der Ganzheit des Menschlichen. Dazu gehört in vielfältigen Bezügen auch das soziale Element der Menschheit. »Indem Christus Autoritätsträger bestellte, die das Wort zur Geltung bringen sollen, hat er der Kirche primär eine personale, nicht eine sachliche Struktur gegeben« (M. Schmaus, Bischof, in: LThK II [[2]1958], 495).
Die Funktion der aktiven Jüngerschaftsbildung, damit aber auch der Gemeindegründung und Gemeindeleitung (wie überhaupt die Kirche selbst als eschatologische Sammlung des Gottesvolkes) wird unter der geheimnisvollen Gegenwart des Kyrios stehen, bis der gegenwärtige Äon zu Ende kommt (Mt 28, 20b). Die Apostolatsaufgabe kann aber nicht auf die ersten, unmittelbar von Christus eingesetzten Jüngerschaftsbildner (→Apostel) beschränkt sein. Schon in der apostolischen Zeit tragen andere als jene Erstbeauftragten den Aposteltitel und damit jenes Amt, das wir, die apostolische Zeit schematisierend, nur den Zwölfen zuzusprechen gewohnt sind. Schon die von den Aposteln mit dem Amt der Beaufsichtigung (ἐπισκοπή) betrauten Ältesten waren nicht bloß eingesetzt, um der notwendigen Ordnung der Gemeinschaften der Gläubigen zu dienen, sondern »um recht eigentlich die apostolische Sendung und Gewalt in der Zeit fortlaufend zu erhalten« (D 2050). Nur muß man sich hüten, in einer gewissen thesenhaften Art diese apostolische Sendung und Gewalt möglichst begrifflich erschöpfend zu beschreiben und dann, wenn einzelne Begriffselemente sich bei den urchristlichen Gemeindeämtern nicht nachweisen lassen und sicherlich auch kaum faktisch in Erscheinung getreten sind, ihnen die apostolatvertretende Gewalt abzusprechen.
Von dem Zwölferkollegium der vor- und nachösterlichen Zeit bis zur heutigen kirchlichen Hierarchie vollzog sich *eine kontinuierliche Entwicklung in der Geschichte*. So berichtet nahe der geschichtlichen Stunde ihres Anfangs der erste Klemensbrief (42, 1.3–4) über die Entwicklung der Hierarchie von den Aposteln her: »Die Apostel (im weiteren Sinne?) bekamen für uns die Frohbotschaft zu hören (εὐηγγελίσθησαν) von dem Kyrios Jesus Christus; Jesus wurde als der Christus von Gott ausgesandt (ἐξεπέμφθη) ... Durch die Länder nun und die Städte hin wirkten sie als Herolde (κηρύσσοντες) und tauften die, die dem Willen Gottes gehorchten. Sie stellten ihre Erstlinge, nachdem sie sie durch das Pneuma geprüft hatten, zu Bischöfen und Diakonen auf für die, die künftighin glauben.« Die *Dreiteilung Bischof*, *Priester* (→Priestertum), *Diakon* begegnet uns zuerst bei Ignatius von Antiochien: »Alle sollen die Diakone achten wie Jesus Christus, wie auch den Bischof als das Abbild des Vaters, die Presbyter aber wie eine Ratsversammlung (συνέδριον) Gottes und wie einen Bund von Aposteln. Getrennt von diesen kann man von keiner Kirche reden« (IgnTrall 3, 1). Wie schon bei Klemens hilft an der Ausgestaltung das Vorbild des atl. Priestertums weiterhin mit. Die altchristliche Gesamtschau ist dann (Syrische Didaskalia, Kirchenord-

nung Hippolyts) in kirchenrechtliche Einzelbestimmungen umgegossen worden (in den Apostolischen Konstitutionen voll entfaltet), die heute noch nachwirken. Nach Konstantins Sieg (313) werden die kirchlichen Amtspersonen in die Ordnung der weltlichen Würdenträger mit ihren Pflichten, Ehren, Rangzeichen und der Amtskleidung einbezogen (RGG I [[2]1927], 1302). Die Bischöfe der römischen Reichshauptstädte werden Metropoliten (daraus die Institution der Erzbischöfe) und Patriarchen, im germanischen Mittelalter Reichs- und einzelne insbesondere Kurfürsten.

Doch sind nicht alle Entwicklungserscheinungen innerhalb der episkopalen Gliederung der kirchlichen Hierarchie göttlichen Rechtes und gehören unaufhebbar zum Wesen des sich entfaltenden apostolischen →Amtes (→Kirchenrecht). Das ist für politische Bildungen wie die der mittelalterlichen bischöflichen Reichsfürsten leicht erkennbar. Dies gilt aber auch für die Bildungen der erzbischöflichen und patriarchalen bzw. landesprimatialen Stellung, die organisatorischen, zumal auch landschaftlich-organisatorischen Gründen ihre Entstehung und gegebenenfalls ihre Notwendigkeit verdanken. Göttlichen Rechtes in jener Entfaltung ist »in der katholischen Kirche die hl. Rangordnung, die, nach göttlicher Anordnung eingeführt, aus Bischöfen, Priestern und Dienern besteht« (D 960, 966). Die *Anfänge* dieser Aufgliederung sind geschichtlich bereits in der apostolischen und unmittelbar nachapostolischen Zeit am Werk (→Bischof I), unreflektiert, aber faktisch weithin unter dem Einfluß der urchristlichen Apostel, wenn auch nicht überall unter dem unmittelbaren der Zwölfer-Apostel. Von diesen wird uns eine solche Einflußnahme bei der Erstellung des (vorübergehenden) Siebener-Kollegiums mit Stephanus an der Spitze berichtet (Apg 6). Immerhin vollzog sich diese Entfaltung der Aufgabe, Jüngerschaft zu bilden und zu leiten, ohne daß ein Widerspruch der alten Kirche oder der Erstbeauftragten Christi laut wurde. Zu jenen seit Urban II. 1091 (D 536) *sacri ordines* genannten Weihestufen hat die Kirche noch weitere Weiheämter eingesetzt, den Subdiakonat und Niedere Weihen (D 958).

2. *Die Kontinuität dieser Entfaltung* des apostolischen Amtes ist seit den Anfängen des ntl. Gottesvolkes also teils natürlicherweise erkennbar, teils aber (vor allem ihrer inneren geheimnisvollen Triebfeder, dem »weggeleitenden« Gottesgeiste nach) ein *Geheimnis*, das nur im →Glauben ganz erfaßbar ist. Natürlicherweise erkennbar ist das Strukturgesetz, nach dem die Bildung der Jüngerschaft seit den Tagen Jesu vor sich geht, nämlich die Bildung der von שְׁלוּחִים (Gottesbeauftragten, Aposteln) zusammengeführten und geleiteten Kirche. Natürlich erkennbar ist auch der zeitliche Zusammenhang der heutigen Kirche mit den Aposteln wenigstens so weit, daß man sehen kann: Unter den christlichen Religionsgemeinschaften habe keine so viele ernsthafte Züge des Zusammenhanges mit den Uraposteln vorzuweisen wie die römisch-katholische Kirche. Bei der Großkirche, die jedem Unbefangenen ihrer Stiftung, ihrer Zielsetzung und ihren

Heiligungsmitteln nach als einheitliche Größe, als die *eine* Kirche erscheint, ist der erkennbare Zusammenhang mit der apostolischen Zeit, und zwar gerade über die einheitliche Hierarchie, das formelle Siegel, das die wahre, von Christus den Aposteln zur Sammlung aufgetragene Kirche ausweist.

Schon seit dem 2. Jh gewährleistet die lückenlose Reihe der Bischöfe die Apostolizität der Kirche und ihrer Lehre, während die Gnostiker ein Heilswissen behaupteten, das nicht an die konkrete geschichtliche Sukzession gebunden ist (LThK II [21958], 495). Besonders Irenäus und Tertullian haben die apostolische Sukzession theologisch herausgearbeitet. Das lebendige Amt des Bischofs ist Träger der lebendigen apostolischen Lehrtradition. Die Bischofslisten (L. Koep, Bischofsliste, in: LThK II [21958], 507–508; vgl. auch RAC II [1945], 407–415) – nicht zu verwechseln mit Traditionskonstruktionen jüdischer Schriftgelehrter und griechischer Philosophenschulen – wollen durch Aufzählen der Sukzessionsreihe die Unverfälschtheit dieser Lehrtradition gewährleisten. Später verbindet sich mit ihnen noch die Tendenz, die legitime Sukzession des jeweiligen Bischofs selbst zu bestätigen. Die Listen beginnen jetzt mit dem Apostel (in Rom mit → Petrus), auf den sich der Bischofssitz zurückführt. Die apostolische Sukzession ist nicht einfach dadurch zu erreichen, daß Spätere »das gleiche denken« wie die Urapostel, eventuell über die Brücke eines »richtigen« Schriftverständnisses, wie der Protestantismus die apostolische Sukzession versteht. Wie schon der Apostelname andeutet, gehört eine Legitimierung von Person zu Person dazu, eine personale Beauftragung, für uns zuerst (aber nicht allein) erkennbar an dem nie willentlich unterbrochenen zeitlichen Zusammenhang letztlich mit den Uraposteln. Da die apostolische Sukzession im Willen Christi bzw. seiner Beauftragten gründet, haben staatliche oder demokratische Einflüsse als *entscheidende* Faktoren der Weitergabe auszuscheiden (vgl. D 305, 967).

Die *Gliederung der Kirche in Leitende und Geleitete*, ihr im gründenden Anfang bezeugtes *Strukturgesetz*, bringt die Herrschaft Gottes des Heiligen (wenn einmal diese »etymologische« Deutung des Wortes Hierarchie gestattet ist) zur Darstellung, aber auch zur Auswirkung. Die hierarchische Gliederung ist nicht Ausfluß menschlichen Machtstrebens, etwa einer machtsüchtigen und überheblichen Priesterkaste, sondern fließt im Grunde aus dem Wesen der Kirche, der von Gott durch seinen Sohn endgültig eingeleiteten Sammlung des Neuen Gottesvolkes. Die göttliche Initiative bei dieser Sammlung wird uns durch die Existenz einer Hierarchie immer ins Bewußtsein gerufen. Hierbei sollte man nicht übersehen, daß die Leitenden, was ihr eigenes Heil angeht, selbst auch wieder Geleitete sind.

3. Wie nicht der einzelne Apostel das logisch Primäre ist, sondern das Kollegium der Zwölf als die von Gott gesetzte Repräsentanz und Regentschaft des Neuen Gottesvolkes, so ist es auch nicht der einzelne Träger der kirchlichen Hierarchie, sondern die Hierarchie als geglie-

dertes und durch die Zeiten zusammenhängendes Ganzes. Die Hierarchie ist horizontal im Bischofskollegium, das im Primat des hl. Petrus mit einer Spitze als seiner Repräsentanz und Regentschaft (päpstlicher Jurisdiktionsprimat; →Papst) versehen ist, in ihren Teilen aufeinander angewiesen und gegliedert. Sie bildet vertikal durch die Zeiten hindurch ein Ganzes infolge der auf die Apostel zurückgehenden apostolischen Nachfolge *(successio apostolica)*. Was in dem Auftrag des μαθητεύσατε kompakt zusammengefaßt ist, zeigt sich einer genaueren, in der kirchengeschichtlichen Entwicklung ihren Niederschlag findenden Reflexion als die Gewalten der Leitung und der Heiligung (kanonistisch als *potestas iurisdictionis* und *potestas ordinis*). Bereits in Mt 28, 19.20a begegnen uns die Funktionen des heiligenden Sakramentes und des leitenden Wortes. Das »Heiligen« (heilig ist, wer Gott irgendwie angehört) ist, wie bereits gesagt, das Ziel der Jüngerschaftsbildung, und für diese Heiligung empfing das Gremium der Beauftragten seine Ausrüstung *(potestas ordinis)*. Die Beauftragung aber *(potestas iurisdictionis)* trägt und legitimiert den Anspruch, mit dem die aktive Heiligungsgewalt geltend gemacht wird, weshalb man in scholastischer Sprache die Weihegewalt das materiale und die Jurisdiktionsgewalt das formale Element nennt und von einer *successio apostolica materialis* (das Fortleben der Heiligungsgewalt) und einer *successio apostolica formalis* (das Fortleben der Hirtengewalt) spricht.

Der Auftrag zur Jüngerschaftsbildung ist in concreto gegenüber dem komplexen Leben vielfältig ausführbar und in verschiedene Momente zerlegbar. Insbesondere die *Weihegewalt* ist in der Kirche in einer gewissen Selbständigkeit oder für ihre Aktion in einer gewissen scheinbaren Unabhängigkeit mitgegeben. Gott ging nicht nach einem abstrakten Prinzip vor, unter das sich alles logisch leicht subsumieren ließe. Der häretische oder schismatische Weihegewaltsträger behält auch nach seiner dem Willen Christi zuwiderhandelnden Trennung von der Großkirche und bar der legitimen Jurisdiktion unter bestimmten Bedingungen die Gewalt zu weihen (vgl. zur Weiheweitergabe D 249 und 358). Bezüglich des grundlegenden Sakramentes, der →Taufe, des »Tores zu den Sakramenten«, ist zur gültigen Spendung nicht einmal ein Träger der eigentlichen Weihegewalt (Bischof, Priester oder Diakon) erforderlich. Jeder Christ, ja, jeder Mensch kann taufen, wenn er sich nur durch die kirchliche Spendeintention mit der Kirche identifiziert.

Hinsichtlich der *Leitungsgewalt* begegnen wir Nebenbildungen des Bischofsamtes, nämlich Äbten und Prälaten *nullius (dioeceseos)*, Apostolischen Vikaren, Apostolischen Präfekten, Apostolischen Administratoren als Jurisdiktionsträgern nicht vollbischöflicher Gewalt, ferner aber auch Bischöfen ohne Jurisdiktionsbereich, Titularbischöfen. Über das faktische Verhältnis von Weihe- und Leitungsgewalt, insbesondere der Weihe eines häretischen oder schismatischen

Ordinators zur alles tragenden kirchlichen Jurisdiktion, ergeben sich noch offene Fragen.

4. »Außer den übrigen Rangstufen gehören vor allem die Bischöfe, die den Aposteln im Amte nachfolgten, zu dieser hierarchischen Ordnung.« Ihre Aufgaben sind, »die Kirche Gottes zu leiten, den Priestern vorgesetzt zu sein, das Sakrament der Firmung zu spenden, die Diener der Kirche zu weihen und noch verschiedene andere Vollmachten zu besitzen, deren Ausübung den anderen auf einer niedrigeren Stufe nicht zukommt« (D 960). Ob alle diese Aufgaben kraft göttlichen Rechtes *ihnen allein* zukommen oder nicht, wird hierin nicht berührt und braucht nicht für alle diese Aufgaben der Fall zu sein. Jedenfalls sind die Bischöfe aber *im Vollsinn Nachfolger der Apostel*. Jedoch sind sie nicht, mit Ausnahme des Papstes als des Nachfolgers des hl. Petrus (D 1821 ff), einzeln Nachfolger eines bestimmten (Zwölfer-)Apostels, sondern das gegenwärtige Bischofs*kollegium* ist Nachfolger der urchristlichen Apostel des Herrn. Es läßt sich übrigens durchweg nachweisen, daß die bischöfliche Gewalt in einer bestimmten Diözese nicht durch ein willentliches Unterbrechen der apostolischen Nachfolge »in der Luft hängt«. Wenn für den einzelnen Bischof ursprünglich nicht seine Apostolizität betont wurde, so deshalb, weil man den Zusammenhang und die Abfolge faktisch praktizierte, aber noch nicht über das Wesen des Bischofsamtes theologisch reflektierte.

Obzwar Nachfolger der Apostel, besitzen die Bischöfe *nicht die persönlichen Prärogativen* wie diese. So werden sie nicht persönlich und unmittelbar wie die Urapostel in ihr Amt berufen. Wenn auch Zeugen des Glaubens und im außerordentlichen Lehramt auch Richter *(iudices fidei)*, sind sie dennoch nicht persönlich Augen- und Ohrenzeugen (was übrigens hinsichtlich des irdischen Lebens Jesu nicht einmal auf alle urchristlichen Apostel zutrifft). Sie haben auch, jeder für sich, keine persönliche Unfehlbarkeit in Glaubensfragen. Sie besitzen diese nur in Gemeinschaft mit dem Bischofskollegium und dem Papst. Sie tragen zwar als Glieder des Bischofskollegiums mit die Verantwortung für die ganze Kirche, aber sie sind nicht wie die Apostel bestellt, von sich aus neue Kirchen zu gründen. Vielmehr »weidet und leitet jeder einzelne in seinem Sprengel im Namen Christi als wahrer Hirte seine ihm anvertraute Herde« (Pius XII., D 2287). Das Bischofsamt ist *göttlichen Rechtes* (in dem Auftrag zur Jüngerschaftsbildung gelegen, insoweit sich dieser Auftrag nicht bloß in der allerersten Verkündigung erschöpft, sondern sich auch darauf erstreckt, daß die Beauftragten lehren sollen, »alles zu bewahren«, was der Herr aufgetragen hat [Mt 28, 20a]). Bei ihrer Tätigkeit sind die Bischöfe »freilich nicht *völlig* eigenen Rechtes, sondern der dem römischen Papst gebührenden Gewalt unterstellt, wiewohl sie eine ordentliche (d.h. ihnen von ihrem Amt her eigene) Jurisdiktionsgewalt besitzen, die ihnen unmittelbar gleichfalls vom Papst erteilt wird« (D 2287). Die Übertragung der bischöflichen Gewalt an den einzelnen Bischof ge-

schieht also durch den Papst. Der Papst ist als Nachfolger Petri nicht bloß Stellvertreter Petri, sondern in bestimmten kirchlichen Akten abschließend entscheidender Stellvertreter Christi. Der Grund für dieser Unterordnung der Bischöfe unter den Nachfolger Petri ist in dem Auftrag Christi an Petrus gelegen: »Stärke deine Brüder!« (Lk 22, 32) Ungeachtet der päpstlicherseits eingeräumten Mitbeteiligung anderer Faktoren (Nomination, Präsentation, Wahl durch das Domkapitel) erfolgt die Bestellung des Bischofs durch den Papst (CIC 332 § 1). Die kanonische Amtsübernahme besteht in der Vorlage des päpstlichen Verleihungsschreibens gegenüber dem Domkapitel (bzw. Diözesanrat, CIC 334 §§ 2 und 3).

5. *Die Bischofsweihe* wird (bei dem die päpstliche Jurisdiktion durch die Papstwahl schon Besitzenden, falls fehlend, ebenfalls) durch einen Bischof erteilt. Alten Rechtsvorschriften folgend (Nicaea 325, can. 4; Statuta Ecclesiae antiqua zu Beginn des 6. Jh, can. 2; D 150), sind noch zwei Bischöfe hinzuzuziehen, und zwar, wie Pius XII. (Episcopalis consecrationis, 1944) ausdrücklich erklärt, als echte Mitkonsekratoren (was jedoch keine Gültigkeitsbedingung darstellt!). Einen zum Priester*charakter* hinzutretenden besonderen bischöflichen *character indelebilis* prägt die Bischofsweihe nach Lehre der Theologen nicht ein.

Wie bei den anderen Weihen bestand bis in unsere Zeit hinsichtlich *Materie und Form bezüglich der Bischofsweihe* Unklarheit. Das »Decretum pro Armenis« (Konzil von Florenz 1438/45; D 701) sah die Materie auch bei der Bischofsweihe in der Überreichung der Geräte, »die zu den Dienstleistungen gehören«, und die Form in den Worten, mit denen hierbei die bischöfliche Gewalt ausgedrückt wird. Strittig war, in welchem Verhältnis die Handauflegung, das alte Zeichen der sakramentalen Amtsübertragung (1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6), zu der im Mittelalter vornehmlich unter Einfluß germanischer Rechtsvorstellungen aufgekommenen Gabe der Geräte stehe. Pius XII. (NR 644b) entschied, daß die Materie allein die Handauflegung darstelle und daß die einzige Form die den Vollzug dieser Materie in ihrem Sinne bestimmenden Worte seien, nämlich (aus der Weihepräfation): »Vollende in deinem Priester die Fülle deines Dienstes und ihn, mit den Schmuckstücken der ganzen Würde ausgerüstet, heilige mit dem Tau der himmlischen Salbung!« Mag auch früher die Übergabe der Geräte als Gültigkeitsbedingung bestimmt worden sein, wozu die Kirche das Recht hätte, was aber schon früher kontrovers war, so ist diese Gültigkeitsbedingung jetzt ausdrücklich aufgehoben. Die Überreichung gehört noch zu den Sakramentalien, die die Feierlichkeit der Weihe erhöhen, ihren Sinn erklären und Segen erbitten sollen.

Kraft der Bischofsweihe ist der Bischof als Nachfolger der Apostel (vgl. Apg 8, 14ff) der ordentliche Spender der → Firmung, des Sakramentes der Vollendung des Christenstandes (D 419, 424, 873, 967). Deshalb darf man auch nicht einfach sagen, die von *irgendeinem* Priester gespendete Firmung sei gültig (D 2147a). Eine solche Beto-

tonung ist gegenüber den Orientalen notwendig, bei denen der Priester vom 4. Jh an die Firmung im Zusammenhang mit der Taufe spendet (LThK IV [[2]1960], 145–146; vgl. D 465, 572, 697). Priester können firmen, wenn sie dazu vom Papst, »der die Fülle der Gewalt hat«, beauftragt sind (D 572); zu einer solchen Erlaubnis gehört ein »vernünftiger und schwerwiegender Grund« (D 697). Seit Pius XII. (1946) sind die Pfarrer für den Fall schwerer Krankheit dazu beauftragt.
Die Frage ist, woher dem Priester die Befähigung zur Firmspendung kommt. Seit dem 13. Jh wird der Priester durch päpstliche Delegation instand gesetzt; wo diese Delegation fehlte, wie im Falle der griechischen Priester in Italien (D 1458), müßte eine erteilte Firmung wiederholt werden. Bei den übrigen Völkern des Ostens ist die Gültigkeit ob eines stillschweigend vom Apostolischen Stuhl gewährten Privilegs anerkannt (Benedikt XIV.). Nach demselben Papst hat sich der Apostolische Stuhl dieses Recht der Delegation reserviert; wie es mit der Delegation durch Bischöfe war, läßt Benedikt XIV. offen.
Der Bischof besitzt die Jurisdiktion, die zur Ausübung der in der Priesterweihe mitgeteilten Gewalt des Sündennachlasses (→Bußsakrament) notwendig ist, kraft seines Amtes *(iurisdictione ordinaria)* für sein eigenes Territorium (CIC 873 § 1; 881 § 2). Er hat das Recht, sich bestimmte Sünden zur Absolution zu reservieren (D 921). Er ist auch Gerichtsherr seines Territoriums, wobei er sich gewöhnlich durch seinen Offizial vertreten läßt (CIC 1573). Bezüglich der Weihen ist der konsekrierte Bischof von seinem Amte her der Weihespender (*minister ordinarius*, CIC 951). Dabei hat sich jedoch der Papst die Bischofsweihe selbst vorbehalten, und ein Bischof dürfte sie (Erlaubnis-, nicht Gültigkeitsbedingung!) nur im Auftrage des Papstes spenden (CIC 953). Für die von der Kirche eingesetzten Weihen des Subdiakonates und der Niederen Weihen kann vom Recht oder durch spezielles Indult des Apostolischen Stuhles auch jemand bestellt werden *(minister extraordinarius)*, der nicht die Bischofsweihe hat (CIC 951).
6. Es bleibt eine Reihe *offener Fragen*. Hinsichtlich der näheren Art der apostolischen Sukzession ist biblisch davon auszugehen, daß Jesus wenigstens das *Zwölfer*kollegium als *Ganzes* zur Repräsentanz (und Regentschaft) des Neuen Gottesvolkes, nicht aber – abgesehen von der Sonderstellung des Petrus – den einzelnen der »Zwölf« *ohne* Zusammenhang mit jenem Ganzen bestellt hat. Die übrigen Apostel wurden zwar wohl einzeln von dem Auferstandenen unmittelbar (oder mittelbar) berufen, aber eben doch im Zusammenhang mit der bereits unter dem Zwölferkollegium konstituierten Urgemeinde von Jerusalem (oder ihren Ablegern?). So ist nicht entscheidend, daß der einzelne Bischof sich auf einen Zwölfer-Apostel in ununterbrochener Folge zurückführt, sondern daß er in einem legitimen Zusammenhang mit dem Bischofskollegium als ganzem steht.
Auch das *Verhältnis von Episkopat und Primat* läßt sich wohl nur dann in einer befriedigenden Theorie begreifen, wenn man von dem Strukturgesetz der von שְׁלוּחִים (Beauftragten, Aposteln) geleiteten Gemeinde

ausgeht. Diese vertreten alle – der einzelne in der je seinem Stand zukommenden Weise – »Jesus, den Apostel und Hohenpriester unseres Bekenntnisses« (Hebr 3, 1; vgl. Jo 20, 21). Nach Gottes positiver Anordnung, deren Ansätze im ntl. apostolischen Zeitalter liegen, die durch das sich entfaltende Leben der Kirche in den Einzelheiten erkennbar wird und im Blick auf das soziale Wesen des menschlichen Daseins wenigstens einigermaßen konvenient erscheint, ist diese schaliachische Leitung der Kirche ein ausgewogenes Zusammenspiel von Eigeninitiative, kollegialer Tätigkeit (Gal 2) und primatialer Entscheidung. Daß die Bischöfe (und die Presbyter?) der Heiligungsgewalt nach mit dem Papst auf einer Stufe stehen, ist nicht unbegreiflich, ist doch die Knüpfung der übernatürlichen Kommunikation die Grundaufgabe der Hierarchie.

Hier ordnet sich auch die Frage nach dem *Verhältnis von Episkopat und Presbyterat* ein. Daß der Presbyterat einen aktiven Anteil an der Knüpfung dieser Kommunikation hat, ist nach dem Dogma selbstverständlich (Feier der →Eucharistie, Spendung des Bußsakramentes und der →Krankensalbung, die priesterlichen Segnungen). Er ist auch zur *Firmspendung* befähigt, wie durch die Ermächtigung Pius' XII. (1946) an die Pfarrer im Falle schwerer Erkrankung des Firmlings nochmals sichergestellt ist. Diese Ermächtigung ist eine Gültigkeitsbedingung (wie auch die Jurisdiktionsvollmacht bei der Buße), so daß nicht wie bei der Eucharistie und der Krankensalbung nur Erlaubtheitsbedingungen bei einer Spendung zu beachten wären. Nach der gewöhnlichen Ansicht der Theologen entbindet der Jurisdiktionsakt die im Ordo gelegene Firmgewalt, nach K. Mörsdorf gehört aber die Hirtengewalt nicht bloß als auslösendes Moment, sondern als Wesenskonstitutiv neben der Weihegewalt auch zur gültigen *Firm*spendung (LThK II [²1958], 497; vgl. auch die Formulierung CIC can. 782 § 2). In die *Weihen* fließt ebenfalls ein jurisdiktionelles Element ein; so haben die Päpste nicht alle Weihen, bei denen die Bedingungen des gültig geweihten Konsekrators und der kirchlichen Spendeintention erfüllt waren, ohne weiteres anerkannt, sondern auch Reordinationen befohlen. Dort fehlte wohl als Gültigkeitsbedingung eine bestimmte jurisdiktionelle Zustimmung letztlich des Papstes. Ferner verweist man auf Bonifaz IX. (LThK II [²1958], 591), der 1400 dem Abt von Osyth, einem Kloster in Essex, und seinen Nachfolgern die Ermächtigung erteilte, Angehörigen seines Klosters Subdiakonat, Diakonat und Presbyterat zu erteilen, aber nach drei Jahren diese Ermächtigung wieder zurückzog (M. Schmaus, Katholische Dogmatik IV/1, München ⁵1957, 657f).

Die Frage nach Presbyterat und Episkopat bedarf einer neuen Aufarbeitung, wozu das schaliachische Grundprinzip der Kirchenstruktur, unsere bessere geschichtliche Kenntnis der zu Ende gehenden apostolischen Zeit und eine genauere Erforschung jener Anliegen dienlich sein dürften, die den tastenden Versuchen der Frühscholastik über den Vorzug der Bischöfe (*solum in administratione et prae-*

latione; gegenteilig Huguccio) gegenüber »den Männern zweiten Ranges und geringerer Würde« (Priesterweihepräfation) zugrunde liegen. Auch das Verhältnis von Hirten- und Weihegewalt müßte im Blick auf den Kern des apostolischen Auftrags neu bedacht werden.
Über das Verhältnis von Episkopat und Primat zeigt sich jedenfalls aus der Kirchenstruktur, daß die Bischöfe nicht einfach in sich, sondern als Teilhaber und pluralistische Träger des Apostolischen Kollegiums mit Recht Stellvertreter Christi und nicht des Papstes sind. Das Apostelkollegium als Ganzes vertritt den Herrn. Die bischöfliche Gewalt ist eine ordentliche, d.h. mit dem Amt gegeben, das vom kollegialen Moment der Christus-Stellvertretung her notwendig pluralistische Träger verlangt. Die Bischöfe sind also keine Beamten des Papstes, die nur deshalb nötig werden, weil jener die verstreute Kirche so besser regieren könne (mittelalterlicher Papalismus). Freilich sind die Bischöfe nicht *völlig* eigenen Rechtes, sondern der dem Papst gebührenden Gewalt unterstellt, der ihnen einzeln die Jurisdiktion erteilt, womit der (zuletzt noch vom Gallikanismus und Febronianismus vehement vertretene) Episkopalismus abgewiesen ist. Damit ist aber auch die alte Streitfrage im Sinne der Papaltheorie entschieden, nach der die Hirtengewalt nicht (in der Weihe) unmittelbar von Christus, sondern auf dem Wege über seinen sichtbaren Stellvertreter erteilt wird. Ob die Jurisdiktion wie in der lateinischen Kirche durch einen eigenen päpstlichen Akt oder wie in der orientalischen Kirche mit der Weihe gegeben wird, ist nur eine Frage der geschichtlich gewordenen kirchlichen Praxis.

C. Baisi, Il ministro straordinario degli ordini sacramentali. Diss. Roma 1935; R. Molitor, Vom Sakrament der Weihe. 2 Bände. Regensburg 1938; A. Landgraf, Die Lehre der Frühscholastik vom Episkopat als *ordo*, in: Dogmengeschichte der Frühscholastik III/2, Regensburg 1955, 277–302; M. Schmaus, Katholische Dogmatik IV/I, München [5]1957, 772–775; J. Gewiess–M. Schmaus–K. Mörsdorf–P. Brunner, Bischof, in: LThK II ([2]1958), 491–506; L. Hödl, Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt. Münster 1960; K. Rahner – J. Ratzinger, Episkopat und Primat. Freiburg 1961; G. Thils, Primauté et prérogatives épiscopales. »Potestas ordinaria« au concile du Vatican. Löwen 1961.

A. Kolping

Y. Congar, Das Bischofsamt und die Weltkirche. Stuttgart 1964; E. Neuhäusler, Der Bischof als geistlicher Vater. Nach den frühchristlichen Schriften. München 1964; K. Rahner, Über den Episkopat, in: Schriften zur Theologie VI. Einsiedeln 1965, 369–422; K. Rahner, Pastoraltheologische Bemerkungen über den Episkopat in der Lehre des II. Vaticanum, in: ebd. 423–432; G. Baraúna (Hrsg.), De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche« des Zweiten Vatikanischen Konzils. Bd. I–II. Freiburg 1966; U. Betti, Die Beziehungen zwischen dem Papst und den übrigen Gliedern des Bischofskollegiums, in: Baraúna II (1966), 71–83; J. Dejaifve, Die bischöfliche Kollegialität in der lateinischen Tradition, in: ebd. 148–165; J.C. Groot, Die horizontalen Aspekte der Kollegialität, in: ebd. 84–105; J. Hajjar, Die bischöfliche Kollegialität in der östlichen Tradition, in: ebd. 125–147; H. Jedin, Das Bischofsideal der katholischen Reformation, in: Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Bd. II. Freiburg 1966, 75–117; J. Lécuyer, Die Bischofsweihe als Sakrament, in: Baraúna II (1966), 24–43; J. Lécuyer, Das dreifache Amt des Bischofs, in: ebd. 166–188; J. Lécuyer, Die Kollegialität der Bischöfe, in: Umkehr und Erneuerung. Hrsg. v. Th. Filthaut. Mainz 1966, 42–64; M. Löhrer, Die Hierarchie im Dienst des christlichen Volkes, in: Baraúna II (1966), 9–23; S. Lyonnet, Die bischöfliche Kollegialität und ihre biblischen Grundlagen, in: ebd. 106–124; J. Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität. Theologische Entfaltung, in: ebd. 44–70;

H. BACHT, Primat und Episkopat im Spannungsfeld der beiden Vatikanischen Konzile, in: Schmaus WV II. Paderborn 1967, 1447–1466; O. KARRER, Das Bischofsamt und das Petrusamt in der Kirche, in: Volk Gottes (Festschrift J. Höfer). Freiburg 1967, 67–83; H. KÜNG, Die Kirche. Freiburg 1967; K. RAHNER, Zum Verhältnis zwischen Papst und Bischofskollegium, in: Schriften zur Theologie VIII. Einsiedeln 1967, 374–394; G. THILS, Papauté et episcopat. Harmonie et Complémentarité, in: Volk Gottes (Festschrift J. Höfer), Freiburg 1967, 41–63; B. DUPUY, Besteht ein dogmatischer Unterschied zwischen der Funktion der Priester und der Funktion der Bischöfe, in: Concilium 4 (1968), 268–274; H. KÜNG, Thesen zum Wesen der apostolischen Sukzession, in: ebd. 248–251; J. REMMERS, Apostolische Sukzession der ganzen Kirche, in: ebd. 251–258; M. VILLAIN, Ist eine apostolische Sukzession außerhalb der Kette der Handauflegungen möglich? in: ebd. 275–284; G. HASENHÜTTL, Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche. Freiburg 1969.

DAS BÖSE

I. Biblisch II. Dogmengeschichtlich III. Das Mysterium

Die biblisch-liturgische Formel *tormentum malitiae* trifft über die Tatsache des Bösen hinaus zugleich seine theoretische Problematik in ihrem ganzen Umfang. An ihr splittert die natürliche Reflexion auf allen ihr möglichen Wegen, die Existenz des Bösen metaphysisch zu ergründen oder aus seiner geschichtlichen Funktion zu rechtfertigen. Ist jedenfalls der Verstand definitiv zur Abdankung gezwungen, so bleibt immerhin die Vernunft als eine Kraft des Zutrauens in einen Sinn des Bösen im Ganzen des →Seins. Ein Beispiel dafür ist der Satz Augustins: Wenn es nicht gut wäre, daß es auch ein Böses gibt, so würde dessen Sein von dem Allmächtigen unbedingt nicht zugelassen werden (Ench. 96).
Vortheologisch wie dieses Urteil ist auch die philosophische Erkenntnis des Unzulänglichen aller menschlichen Bemühung um das *mysterium iniquitatis*, woraus denn schließlich das Postulat einer positiven →Offenbarung hervorgeht. Beispiel ist der Aufklärer Pierre Bayle. Er sagt (im Artikel Manichéens) von der Vernunft: »Elle n'est propre qu'à faire connaître à l'homme ses ténèbres et son impuissance, et la nécessité d'une autre Révélation. C'est celle de l'Ecriture...« (Dictionnaire Historique et Critique III, Basel 1741, 306b).

I. Biblisch

1. Gn 3 berichtet vom Verlust eines paradiesischen Urstands des Menschen. Der →Mensch, zum →Bilde Gottes erschaffen, konnte seiner Natur nach fallen, und er fiel (→Adam). In seinem der Selbstbestimmung fähigen Willen brach er mit dem ihm bekannten, zur Norm seiner →Freiheit gesetzten Willen Gottes. In dieser Abtrünnigkeit liegt das Wesen der menschlichen Urversündigung. Ihr fehlt in Gn 3, wie der ganze Hergang des Falles und das von Schuldbewußtsein geängstigte Verhalten des ersten Paares zeigt, der Charakter der im Hasse Gottes gründenden Bosheit, im Hasse des den menschlichen Willen beschränkenden göttlichen Willens. Aber der erste Schritt in

die →Sünde ermöglicht den Fortgang zur Verbosung des in seinem Beginn schon schuldig gewordenen Geschlechts, wie Gn 6, 5ff weiterhin erzählt.

Die Darstellung des Urfalles deutet auf konstitutive Faktoren des Schuldigwerdens durch die Sünde. Darin ist das Aufkommen des Bösen im Menschen überhaupt gezeichnet. Der gottwidrigen Handlung geht die Anfechtung, eine zwar nicht zwingende, aber erregende Bewegung der Seele voraus (→Versuchung). Dem Weibe war in Edens sich erbietender Fülle des Guten vor allem die des verbotenen Baumes »lustlich zu schauen« und »ein Verlangen für das Auge« (Gn 3,6). Ein gutes Ding der →Schöpfung wird als versagtes doppelter Anreiz, es zu kosten. In der ersten Spaltung des Bewußtseins zwischen dem Gesollten und dem, was nicht sein soll, regt sich auch schon das Bedürfnis nach einer Rechtfertigung des Schrittes ins Böse. Den Beistand übernimmt das listigste der Tiere. Was oder wer ist die redende Schlange? Sie faßt schon mit dem ersten Wort »Ja, sollte Gott wirklich gesagt haben . . . ?« das Weib bei seiner inneren Situation der halb erst Wollenden, die sich im eigenen Verlangen doch auch die Beihilfe des Verführers wünscht. Nichts fehlt dem Dialog zwischen Schlange und Weib zu einem Monolog der von sich selbst Versuchten. Schlangenhaft, mit Schlich und Krümme, bewegen sich die Reden hin und her, als seien Mensch und Tier *eines* Wesens und Willens geworden. Ihr gemeinsames Raffinement endet mit dem Griff des Weibes nach der Frucht. Daß sie auch den Mann zum Genossen in der Schuld macht, zeugt von dem Bedürfnis des Bösen nach Ausbreitung und nach Rückhalt in einer Gemeinschaft des *deterius*. So bricht der Mensch nun ein in das Gott vorbehaltene Geheimnis, daß sein Ebenbild auch fähig ist, ihm, dem Urbild, sich zu versagen. Das negierende *experimentum* der Freiheit verschafft dem Menschen Anteil an Gottes Wissen um Gut und Bös (Gn 3, 5). Im Genuß vom Baum der Erkenntnis verliert er sein paradiesisches Sein für immer. Es ist ein tragischer Verlust, weil er aus der geschöpflichen Situation des Menschen selbst erfolgt: Ihm, der nicht Gott seienden Kreatur, ist auferlegt, gottähnlich zu werden in der Vollkommenheit (vgl. Mt 5,48).

Gn 3 ist als »ätiologischer →Mythus« aufgefaßt worden (auf jüdischer Seite von B. Jacob, Genesis. Berlin 1934, 134). Eine solche Auslegung hat Stützpunkte schon innerhalb der biblischen Theologie, weiterhin im Allegorismus patristischer und späterer Theologen. Aber jedenfalls gründet auch die ätiologische Deutung der biblischen Urgeschichte in der Erkenntnis, daß der Mensch sich über den faktischen Weltzustand nicht beruhigen kann. Das Böse ist und bleibt das große *scandalum*, die Frage nach seinem Woher das eigentliche *tormentum* des Daseins. Wie kommt ins Paradies die Schlange? Wer ist sie? Tiere reden nicht. Sie aber redet, wie künftig →Satan reden wird, eine viel spätere Gestalt der Bibel (aber das inhaltlich organische Corpus der Offenbarungsschriften erlaubt es, vom geschichtlichen Früher und Später ihrer Grundmotive abzusehen). Der Rückgriff auf Luzifers

Empörung als den Ursprung des Bösen statuiert ätiologisch eine erste Perversion des Willens in der Welt der rein geistigen Geschöpflichkeit. Auf die Frage: *Cur voluit?* gibt es nur die Antwort: *Quia voluit* (so Anselm von Canterbury, De Casu Diab. 27; auch die dogmatische Bestimmung über Teufel und Dämonen als *ipsi per se facti mali* [D 428]; die hier genannte *suggestio diaboli* bei der Sünde des Menschen schließt dessen Anfälligkeit für die Eingebung des Versuchers nicht aus, sondern ein).

Über Gn 3 hinaus verursacht die Tatsache des Bösen ein großartiges Ringen um ihre praktische wie theoretische Bewältigung. Unsere Andeutungen zur ganzen Problematik stellen angesichts der thematischen Einheit der Bibel, die als *vox humana* vom *Verbum divinum* freilich auf dialektische Beweglichkeit und die Rücksicht auf die Erfordernisse wechselnder geschichtlicher Situationen angewiesen ist, die wesentlichen Gesichtspunkte aus AT und NT hervor. Vorweg ist zum gemeinbiblischen Reden von Gott zu bemerken, daß es ein aufgeklärter, um sich wissender Anthropomorphismus ist (vgl. die gegensätzlichen Aussagen über »Reue« bei Gott mit der Verneinung Nm 23, 19; vgl. aber auch die Berechtigung des theologischen Anthropomorphismus aus dem theomorphen Charakter des Menschen Ps 93 [94], 8ff).

2. *Kosmologische Prämissen.* Das am Urchaos vollzogene Scheidewerk Gottes schafft die Ordnung →Licht und Finsternis (Gn 1, 4). Vom einen, nicht von der andern, wird gesagt, daß es gut war. Beide sind in denselben Welträumen, obzwar im exklusiven Gegensatz, aber beide sind, weil Gott so will. Das »Licht« und die »Finsternis« behalten im metaphorischen Gebrauch für die sittliche Welt ihre Exklusivität, aber auch die gemeinsame Bezogenheit auf den Urheber ihrer →Ordnung.

»Ich bin der Herr und keiner sonst, der Licht macht und Finsternis erschafft, der Heil wirkt und Unheil schafft. Ja, Ich, der Herr, Ich mache alles das« (Is 45, 7). Es ist im NT der Logos Christus, der den Ursinn der Licht-Finsternis-Dramatik offenbar macht (Jo 1, 5ff; 3, 19ff; 8, 12; 9, 1ff; 1 Jo 1, 5ff; 2, 7ff). Das kosmische Paradigma der Antithetik im Willensreiche (die, wie schon bei →Paulus, eine zweifache →Prädestination nahelegt) bezeichnet einen ethischen Dualismus, der vom iranischen Urdualismus feindlicher metaphysischer Prinzipien radikal verschieden ist.

Eine verwandte kosmologische Prämisse des Gut-Böse-Gegensatzes ist in der Tradition eines ursprünglichen, an das heraklitische Gesetz der Enantiodromie erinnernden Antagonismus in aller Schöpfung gegeben. Vom Gesetz des Widerstreits spricht hauptsächlich der Siracide: δύο, δύο, ἐν κατέναντι τοῦ ἑνός, *unum contra unum* (33, 15). Ἀπέναντι τοῦ κακοῦ τὸ ἀγαθόν ... ἀπέναντι εὐσεβοῦ ἁμαρτωλός (ebd.; so auch TestAs 5, 1).

TestNaph 2 beruft sich für die *discretio rerum*, für die spezifischen Funktionen der Leibesglieder und die Individuation auf das Scheide-

werk des Schöpfers (V. 7). »Sagst du zum Auge, es soll hören, so kann es nicht; so kann ich auch im Finstern nicht des Lichtes Werke vollbringen« (V. 10; vgl. auch 1 Jo 1, 6: dazu E. Stauffer, Die Theologie des NT, 318ff). Wenn dieser innergeschöpfliche Dualismus seine Gegensatzbegriffe (Syzygien) realistisch hypostasiert, wie es in den parachristlichen Pseudoklementinen, sodann wiederum bei Hegel geschehen ist, wird die Entwicklung der →Welt zur Entwicklung Gottes, woraus denn die metaphysische Notwendigkeit auch des Bösen erfolgt.

3. *Der anthropologische Befund.* Der Mensch der Bibel ist der Mensch des Gottes, der sein Schöpfer, sein Herr und Richter ist. Sein Adel, zum Bilde Gottes erschaffen zu sein (Gn 1, 26; Ps 8, 6), ist gefährdet durch die freie Möglichkeit des Ja und Nein gegenüber Gott, gefährdet durch die fleischlich-sinnliche Seite seiner Natur. Der Widerstreit von Sollen und Wollen bestimmt, wie in aller Welt, auch in der Bibel das Menschenbild, hier aber kompliziert es sich durch das maßgebende Gottesbild des Einen, der die Allursache ist, des Heiligen, der will, daß Volk und Mensch auf den geheißenen Wegen eines Sinnes mit ihm werden. Der immer sich erneuernde Gegenschlag des Bösen erzeugt in →Israel und im Judentum eine bohrende, oft schmerzliche Reflexion. Der Rückgriff auf den Fall in Gn 3 ist im AT selten. Im klassischen Prophetismus (→Prophet) verschärft sich mit der neu begriffenen und ergriffenen Gotteswirklichkeit auch der Blick für das spezifische Sein und Sollen des Menschen. Woher der allgemeine »Hang zum Abfall« (Os 11, 7), die »grenzenlose Bosheit« (Os 10, 15)? Die Erzählungen der mosaischen Bücher von Kain und Abel (Gn 4), von der frühen Verbosung der Menschheit (Gn 6, 1ff), von den gegensätzlich geprägten Charakteren der Zwillinge Esau und Jakob (Gn 25, 19ff) hatten Gut und Bös gezeichnet, wie es da ist vor dem Gott, der will, wie er will, im Vergeben (→Vergebung) und Vergelten (→Gericht; →Vergeltung) der Sünde (Ex 33, 19; 34, 6f). Der Gott der mosaischen Religion wird in der prophetischen Predigt mit letzter Eindringlichkeit als der Gott verkündigt, der die Tiefe der personalen menschlichen Existenz in Anspruch nimmt. Religion als →Kult allein, Frömmigkeit als verzinsliche Leistung sind wenig oder nichts vor der unbegreiflichen Hoheit des Herrn über alles. Es ist der Mensch in seinem innersten Wesensgrund, den er zur Gemeinschaft mit sich ruft (→Person; →Gnade). Diesem Gottesverhältnis zu widerstehen, macht das Wesen der Sünde aus, wie immer auch das geschichtliche Mißverhältnis des Menschen gegenüber Gott sich äußere. Das Entscheidende ist den Propheten, daß der in Segen und Unsegen um sein Ebenbild kämpfende Gott des Heiles bei Volk und Mensch auf keine Gegenliebe stößt. Das große Liebesgebot (Dt 6, 5) war an den Menschen ergangen, dessen Trachten böse ist immerdar (Gn 6, 5; 8, 21). Ihn kennt auch die prophetische Anthropologie (Jr 16, 12 u. a.), die schließlich auf den radikalen Gegensatz zwischen Gott und Menschheit hinauskommt, aber der Grund des *tormentum malitiae* bleibt im dunkeln.

Die spätere Lehre vom bösen Trieb in seiner psychologisch-dualistischen Spannung zum guten Trieb erscheint bereits Sir 15, 14; 17, 11; 21, 11; 37, 3 und in den Zwölfertestamenten. »Es geben sich mit dem Menschen zwei Geister ab, der Geist Wahrheit und der Geist Irrung, und zwischen beiden steht die Einsicht des Verstandes. Er kann sich dahin neigen, wohin er will« (TestJud 20, 1f). »Der Geist der Wahrheit zeugt für alles, beschuldigt alles, und vor dem eigenen Herzen wird der Sünder rot und kann zum Richter nicht das Antlitz heben« (TestJud 20, 5). Das Testimonium Asers (1–5) kennt die Verschränkung von Gut und Bös im Triebleben, aber auch die Freiheit der Entscheidung gegenüber den »zwei Wegen« (1). Schon die Sünde Adams sproßte aus dem *granum mali* seines *cor malignum* (4 Esr 3, 21; 4, 30f; 7, 46.48; noch Jesus spricht vom →Herzen, aus dem alles Böse kommt [Mt 15, 19; Mk 7, 23]). Die pessimistische Taxierung des Menschen aus Gottes Hand wird zur tragischen, wo von der Gegenmacht des guten Triebes und seiner Innervierung durch Gottes →Gesetz abgesehen wird und das Böse als dem Menschen auferlegt erscheint, aber gleichwohl Gottes Zorn erregt (ApkAbr 23, 12f).

4. *Heilssinn des Bösen.* Nach dem Grund des Bösen forschen hieße die Finsternis sehen wollen (Augustinus, Civ. Dei XII, 7). Schweigt darüber auch die Bibel, so zeugt hinwieder doch ihr Ganzes von der Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit am Bösen. Das menschliche Negative hat in der göttlichen Führung der Welt sein positives Amt. Das ist der Grundzug der biblischen Geschichtstheologie von Gottes Handeln an und mit der Welt (→Heilsgeschichte), die im argen liegt: Er handle im Suchen und Erbarmen, Verhärten und Verstocken, was alles doch im richterlichen Scheidewerke das Mysterium als solches nicht erhellt. Orientierende Gesichtspunkte zur Heilspragmatik des Bösen sind etwa diese:

a) Die exemplarische Führung Israels durch seine großen Erzieher stößt je und je auf den Widerstand des *mysterium magnum* der →Natur. Die elementare Schöpfung okkupiert immer aufs neue auch die religiösen Energien des Volkes. Seine Verpflichtung auf den im mosaischen Gesetz offenbaren Willen Gottes bringt ihm auch die Fremdheit, die der Menschennatur nicht gemäße Forderung dieses Willens, zum Bewußtsein. Der Bundesgott (→Bund) wird nationalistisch mißverstanden oder kultisch abgespeist. Beidem setzt die prophetische Verkündigung ihr gottgemäßes Menschenbild entgegen. Israels Gott ist der Gott aller Völker (→Nichtchristen I), und sein letzter Anspruch geht auf das Herz seines Ebenbildes. Nicht die Sünden der Verfehlung, sondern die Verschuldung des sich selbst verschließenden Willens allein macht den Ernst der menschlichen Lage zwischen Gut und Böse aus. In ihr ist der Kämpfende nicht ohne den Beistand seines Schöpfers, der auch sein Erlöser sein will. Aber für ihre Grundabsicht kann diese Predigt, aufs Ganze gesehen, die Menschen nicht gewinnen.

b) Im Sinne der Propheten setzt →Jesus, vom Täufer angekündigt, als der Worfler, der Spreu und Weizen scheiden wird, als der mit heiligem

Geist und mit Feuer Taufende (Mt 3, 12), die Enthüllung des Grundbösen in der καρδία fort. An ihm selbst, der die gefährlichsten Anträge des Versuchers abgeschlagen hat, kann niemand eine Sünde finden. Seine früheste Gemeinde schon erkennt ihn als den Christus, und »wer *in* ihm ist, ist eine neue Schöpfung« (2 Kor 5, 17). Aber der also für seine gotthafte Würde reklamierte Mensch hat zum Felde ihrer Aktivierung immer noch diese vom Bösen erfaßte Welt. Ihre Berufung zum →»Reiche Gottes« erfordert auch das »Trachten« nach ihm, denn es »leidet Gewalt«. Die Menge gehört dem »Fürsten dieser Welt«, der leichtes Spiel mit dem Menschen hat. Jesu Ethik aber ist die der Herzensarmut vor Gott (→Armut), der Lauterkeit des Denkens und Wollens, der Großmut im Lieben und Erbarmen. Alles, was dieser Weise des Menschseins entgegen ist, ist vom Bösen.
Bei Verfehlungen aus menschlicher Armseligkeit ist Jesus rasch zum Vergeben bereit. »Geh hin und sündige nicht mehr!« Aber erregend ist ihm die Bosheit des Willens. Zwar kommen Ärgernisse mit Notwendigkeit, dennoch wehe dem, durch den sie kommen (Lk 17, 1). Verderben droht dem Menschen aus seinem eigenen Wesensgefüge, das von Natur aus den Forderungen des Reiches Gottes nicht gemäß ist, überdies in seiner καρδία fähig des Bösen, nicht weniger freilich des Urteils, was das Rechte ist (Lk 12, 57). Gekommen, das Verlorene zu suchen und selig zu machen (Lk 19, 10), trifft er sowohl auf Bereitschaft als auch Feindseligkeit (was 4 Esr 3, 21f die *malignitas radicis* heißt). Wo aber Sünde nichts als die nackte Bosheit ist, wie die Verwerfung Jesu trotz der Erkenntnis seiner Sendung durch den →Hl. Geist, gibt es keine Vergebung (Mt 12, 31f par.), denn ein Böser dieser Art »ist verhaftet ewiger Sünde« (Mk 3, 29). Ihre menschliche Wirklichkeit, die nach allen Evangelien von Jesus selbst aus dämonischer Einwirkung verstanden wird, begründet die definitive eschatologische Scheidung von Gut und Bös. Hier, in der Weltzeit, wo mit dem Weizen zusammen auch das ihm ähnliche, aber giftige und betäubende Tollkorn wächst, könnte menschlicher Vorgriff mit dem »Unkraut auch den Weizen ausreißen« (Mt 13). »Laßt beides zusammen wachsen bis zur Ernte« (13, 30). Auch Satan ist (wie schon in Job) Amtsträger Gottes. Diese anschauliche Wahrheit von seiner letztlich doch gebundenen und gelenkten Herrschaft ist zwar keine Antwort auf das Warum des Bösen – sie wird in der Bibel überhaupt nicht gegeben –, aber die Existenz des Bösen im Sosein dieser Welt empfängt das Licht eines Sinnes. Es zeigt sich im pragmatischen Geschichtsverständnis der Propheten, vollends in Kerygma und Theologie des Christusgeschehens. Trotz spezifischer Züge bei den Synoptikern, Johannes und Paulus (dessen singularischer Gebrauch der ἁμαρτία als gemeinmenschlicher Macht den Tiefblick in den individualen Antagonismus von Gut und Bös in Röm 7 nicht ausschließt) kommt im Ganzen des NT ein einheitliches Sinnverständnis des Bösen zustande. Es macht sich, indem es den Sündelosen physisch überwältigt, offenbar bis in seinen Abgrund, aber dieser Mensch nach dem Willen Gottes, der als

Opfer der Bosheit für die Bosheit sühnt, ist *victor quia victima*. Subjektiv ist der Böse schon gerichtet durch das, was er durch den Abfall vom Guten an sich selbst anrichtet. Die paulinische Theologie des Bösen, die sich in hart einander stoßenden Gedanken und Stimmungen bewegt, schlichtet sich zu der Überzeugung: Gott hat alle in Ungehorsam hineingezwungen, um Erbarmen zu üben an allen (Röm 11,32). Der Geschichtsweg der Menschheit mündet in dem »Gott alles in allem« (1 Kor 15,28). Die auf den Christus Jesus bauende, weil von ihm begründete Erwartung eines künftigen Äons bestimmt im NT überhaupt die Theologie des Bösen. Seine eschatologische Furchtbarkeit macht den gewaltigen Ernst der Sünde aus: Es ist die Finsternis, die blind macht (Eph 4,17f; Röm 1,21; 2 Kor 4,3f; 1 Jo 2,11), auch für »das Licht der Menschen« (Jo 1,4f). In dieser Weltzeit wächst der Widerstand gegen den Christus, dieser Prozeß aber ist zugleich die Überführung von Jesu göttlicher Majestät (vgl. Jo 16,8ff; Eph 5,13).

II. Dogmengeschichtlich

Die Erörterung des Bösen verschränkt sich in der Geschichte des →Dogmas notwendig mit hauptsächlichen Gegenständen der Dogmatik von Gott und vom Menschen. So ist im gegebenen Rahmen kaum mehr als der Hinweis auf bezügliche Grundbegriffe möglich: →Gott (als der Gute, Heilige schlechthin); der Mensch (in seinem gnadenhaften, nicht mit seiner reinen Natürlichkeit gegebenen Urstand und als Gefallener); die Sünde (als seine Schuld); →Erbschuld; →Erlösung (ohne Tilgung der →Konkupiszenz und der Möglichkeit der *malitia*); →Gnade (als Erwählung, Berufung, Beistand, innerlich umschaffende →Rechtfertigung, in jedem Falle freies Geschenk der Liebe Gottes); →Prädestination und Reprobation (als ewiger souveräner Ratschluß Gottes über das jenseitige Los des individualen Menschen); *liberum* oder *servum arbitrium* (Freiheit oder Bestimmtheit der sittlichen Willensbewegungen). – Die hier angeführten Gesichtspunkte der theologischen Dogmatik, die in unlöslichem Zusammenhang stehen, umkreisen je auch die *quaestio facti* des Bösen, das aus seiner Finsternis keine Antwort auf die quälende *quaestio iuris* gibt. Schweigt darüber schon die geschriebene Offenbarung und beschränkt sich auf die Verkündigung, daß Gott nicht die Quelle, aber der Herr über das Böse ist, so ist noch weniger vom spekulativen Angehen der Frage Licht zu erwarten. – Hier muß es bei bloßen Hinweisen sein Bewenden haben.
Die beiden einflußreichsten Theologen der Alten Kirche, Origenes und Augustinus, gelangen trotz Gemeinsamkeit des objektiv Gegebenen – Schrift, *regula fidei* und neuplatonische Metaphysik – zu einer differenten Theologie des Bösen. Seine Existenz wird von beiden mit gleichem Ernst gesehen, aber seine »Verrechnung« mit dem guten Gott ist ungleich. Das zeigt sich in der Auffassung des eschatologischen Schicksals der Bösen. Nach Origenes sind es die in ihrem jenseitigen

Vordasein schuldig gewordenen Seelen, denen diese materielle Welt als Strafort zugewiesen ist (wogegen Augustin in Civ. Dei XI, 23, 17 polemisiert). Bei der Wiederkunft Christi kommen sie in die Hölle, aber die Hölle ist ein »reinigendes Feuer« (πῦρ καθάρσιον; Origenes benützt hier nach eigener Angabe [Contr. Cels. 5, 15] die stoische Idee des Weltbrandes), in dem jeden seine Sünde brennt (De Princ. 2, 10, 4). Endlich aber, nach der »Wiederherstellung von allem« (vgl. Apg 3, 21), wird Gott sein alles in allem. Doch kann erneuter Abfall neue Weltperioden herbeiführen, gleichwie der jetzigen frühere vorangegangen sind, aber in jeder Wiederholung des Dramas werden Gute und Böse agieren, und das Ende ist die Apokatastasis durch den alles zu sich heimholenden Gott. Innerhalb des Optimismus dieses östlichen Systems perenniert das Böse als Möglichkeit und als Wirklichkeit, immerhin gegenüber einer nur endlichen Hölle.
Anders Augustinus. Da sein menschlicher Umfang der Umfang des Menschlichen überhaupt ist, gewinnt er als Kundschafter seines Innern Gewißheit über das *aeternum internum* (Conf. IX, 4, 10). In keinem Stadium seiner Entwicklung verläßt ihn die quälende Reflexion über das Böse. Seit seinem zwecklosen Birnendiebstahl in der Jugend (Conf. II, 4) kennt er die Lust der sich selbst verursachenden *malitia* aus Überdruß am Gutsein. Der ästhetische Aspekt des Bösen im Ganzen der Welt, den er bei Philosophen fand, will ihm nicht genügen. Er wendet sich den Manichäern zu. Sie behaupten im Gegensatz zu den Neuplatonikern die metaphysische Notwendigkeit des Bösen. Es ist nicht nichts, sondern die andere Urwesenheit gegenüber dem Guten: *paratum est, ut veniat* (Ep. 893, 14). Aus diesem Dualismus ergab sich für Augustinus der unerträgliche Gedanke, daß im Licht-Finsternis-Kampfe die *incorruptibilis substantia*, eben Gott, von der *gens tenebrarum*, eben den Bösen, bedrängt und verwundet werden sollte (Cum Fel. Man. I, 19). Als Augustinus die manichäischen Kreise verlassen hatte, beruhigte ihn die neuplatonische Philosophie in mancher Hinsicht, nicht aber in der nun einmal in ihm aufgeregten Frage des Bösen. Er sah sie im Christentum der → Kirche, zu dem er jetzt hinneigte, noch verschärft. Hier gab es den persönlichen Schöpfergott, den Urheber einer Weltordnung, in der die Wirklichkeit des Bösen entweder diesen Gott widerlegt oder mit seinem Einverständnis als fremde Macht in seiner Ordnung waltet. Diese Alternative logisch zu übergreifen, konnte auch Augustin nicht gelingen. Das leidenschaftliche Studium der Paulusbriefe und die immer neue Auseinandersetzung mit der manichäischen Weltanschauung bringt ihm das Problem des Willens in seiner Tiefe zum Bewußtsein. Der Mensch ist frei in der Wahl zwischen Gut und Bös. *Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas sita est?* (De Lib. Arb. I, 26) Erliegt er den bösen Reizungen der *superbia* und *concupiscentia*, so ist doch er der Urheber seines Wollens. Soll man nach einer weiteren Ursache des Bösen suchen? Das hieße nach der Ursache der Ursachen fragen (ebd. III, 44). Aber im gegenläufigen Gedanken enthüllt Augustin den passiven Charakter der scheinbaren

Aktivität des Menschen im Erkennen und Wollen. Denn letztlich ist es Gott, der in uns am Werke ist (die Confessiones sprechen dies als eine tiefste persönliche Erfahrung aus). Das individuale *liberum arbitrium* steht unter der Obmacht des alles führenden Gotteswillens. Die ungeheure Spannung des paulinischen Paradoxon Phil 2,12f, die Gnade als *gratia gratis data*, wird auch für Augustinus das Fundament des Mensch-Gott-Verhältnisses. Der Begriff des Erwählungsglaubens, der nun nötig wird, betrifft aber die ganze Menschheit. Sündig sind alle seit Adam, dennoch sind die *voluntates* in ihrer Grundrichtung verschieden. Hauptsächlich in De Civitate Dei (skizzenhaft schon früher) führt Augustinus unter den *mystice* (allegorisch) zu verstehenden Namen *civitates* = *societates* (XVI) die Zweiteilung der Menschheit durch. Das Entscheidende liegt in einer letzten Bestimmtheit des menschlichen *amor* durch das exklusiv Selbstische oder die empfänglich für den Willen Gottes offene *pietas*. *Fecerunt civitates duas amores duo* (Civ. Dei XIV, 28). Keimhaft nahmen die beiden im Vorherwissen Gottes bestehenden *civitates* schon im ersten Menschen ihren Anfang (Civ. Dei XII, 28). Als geschichtlich manifest erscheinen sie in der Schrift mit Kain und Abel (Civ. Dei XV). Woher die Bosheit des bösen Bruders? Warum taugt ein Mensch zum *adhaerere Deo*, ein anderer nicht? Augustins Antwort ist schließlich nicht in seiner Anthropologie, nicht in seinem Philosophem von der Seinslosigkeit des Bösen, das in seiner Furchtbarkeit ihm ja auch in der *civitas diaboli* gegenwärtig ist, sondern in seiner Auffassung der Prädestination zu suchen.

Seit Adam ist die Menschheit *massa peccati*, *massa damnata*, der auch das natürlich Gute, geschweige die Erlangung des ewigen Heiles, nicht möglich ist ohne Gnade. Aber diese wird nicht allen zuteil, nur der kleinen, vorherbestimmten Zahl der Prädestinierten. Der Heilswille Gottes ist allmächtig, aber partikular (1 Tim 2,4 eigenwillig gedeutet). Viele werden nicht selig, *quia Deus non vult* (Ep. 217,19). Augustinus macht in seinen späteren Jahren radikalen Ernst mit der paulinischen Erwählungslehre. Gott erbarmt sich und verhärtet nach seinem Willen (Röm 9,18). Er verhärtet nicht *impertiendo malitiam, sed non impertiendo misericordiam* (Ep. 194,19). Die Nichterwählten sind als solche schon die *praedestinati ad interitum, ad aeternam mortem*. Souverän erwählend bleibt die Gnade auch nach dem Erlösungswerke Christi, durch das nur die gerettet werden, die nicht der zur Verdammnis vorbestimmten »Welt« angehören (Tract. Jo. Ev. 111,5). – Dieser (selektive) Paulinismus ist nicht die Lehre der katholischen Kirche geworden; er übte seine volle Wirkung erst auf die Reformation aus, auf Zwingli und Calvin mehr noch als auf Luther. Angesichts der Welt, die »im argen liegt«, im Machtbereich des Bösen (ἐν πονηρῷ), erkennt Augustinus die *sola gratia* als Ursache des Heils für einen kleinen Aushub der Menschheit. Der unbeugsame Anti-Pelagius hat die Welt belehrt, woran sie ist, an und für sich wäre, ohne das göttliche Erbarmen. Das Urböse, die *apostatica superbia*, erzeugt die kulturelle Tragödie des Menschen, in der er sich Schritt um Schritt in

sich verhärtet und verbost (De Trin. X, 5, 7f). In der abendländischen →Scholastik öffnet sich bei Thomas von Aquin ein ontologischer Aspekt des Bösen in De Veritate, der durch das spätere Werk De Malo an Tiefsicht nicht mehr übertroffen wurde (die zentralen Texte aus den Quästionen XII und XXIV bietet kommentierend B. Welte, Über das Böse. Freiburg 1959). Neuplatonisch bleibt hier die ontologische Bestimmung des *malum* als eines Un-seins, die nicht eingeht auf die Positivität eines auf dieses Un-sein gerichteten Wollens, wie es in der *malitia* erscheint.

Was Thomas erörtert, ist die Möglichkeit des Bösen, wie sie beim vernünftigen, wollenden Geschöpf seinsgemäß gegeben ist. Sowohl die Geschöpflichkeit, als bedingtes, notwendig von Gott abhängiges Sein, als auch die Vernünftigkeit, in der das Wollen gründet *(voluntas in ratione est)*, sind Bestimmtheiten des Menschen, die wiederum sein (ontologisches) Verhältnis zu Gott, dem *summum bonum* und *ultimus finis*, qualifizieren. Dem vernünftigen Willen ist es notwendig von Natur, nach seinem Gut zu streben. Diese *inclinatio* aber ist kein Zwang, und der Vielheit der Dinge gegenüber besitzt die →Vernunft die Möglichkeit der Wahl. Die wirkliche→Entscheidung aber trifft der Wille, der wollen und nicht wollen *(nolle)* kann. In dieser Alternative ist er fehlbar, weil er durch die geschöpfliche Bestimmtheit, in der er da ist, das göttliche Prinzip, das ihm als Geistwesen innewohnt *(inest)*, nur bei dauernder Möglichkeit der Defizienz verwirklichen kann. Diese Klüftung von Wesen und Dasein ist bei Thomas Grundmotiv seiner Anthropologie. Indem er den Menschen nach seiner Existenzverfassung als notwendig defektibel erkennt, behauptet er, ohne Pantheist zu werden, die gotthafte Wesensverfassung des Menschen in einer Weise, daß er pantheistisch mißverstanden wurde. Immerhin, er rettet den Wahrheitskern dieser Anschauung (Sertillanges), er macht Gott nicht zum allgemeinen Sein (das nur ein abgezogener Begriff ist, der den seienden Gott zu nichts macht), aber das Sein aller Dinge in Gott erlaubte ihm den Satz: *Oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime* (S. th. I, 8, 1). Bezogen auf den Menschen scheint diese göttliche Immanenz das Böse auszuschließen. Da sie aber Immanenz Gottes in seinem menschlichen Geschöpf ist, ist auch die Widerrufung des göttlichen Werkes durch den göttlichen Willen ausgeschlossen. Der Mensch ist in die Geschichte entlassen als Bild Gottes mit der Möglichkeit, es zu verraten. Der Mensch ist essentiell Bild Gottes, dem existentiell gerecht zu werden seine natürliche Kraft nicht ausreicht. Nur Gott »ist«, der Mensch »wird« (S. th. I, 86, 2). Wie in allen Naturdingen eigene Wirkkräfte sind, obgleich Gott die erste und allgemeine Wirkursache ist (De An. a. 4 ad 7), ist auch dem Menschen Eigenschöpferisches verliehen. Daß er aber als *dominus sui ipsius*, der er durch seine Freiheit ist, intellektiv und moralisch defektibel ist, macht die unaufhebbare Spannung zwischen Sosein und Dasein dieser tragischen Situation. Thomas ist Aristoteliker nicht ohne Ausschluß Platons. Zwar ist bei ihm der Gedanke einer bösen Weltseele,

zu dem Platon schließlich seine Zuflucht nimmt, schlechthin unmöglich, aber der platonische χωρισμός von idealer und existenter Welt hat bei ihm sein Widerspiel in jener innermenschlichen Klüftung – zu schweigen vom Antagonismus zwischen positiver und negativer Aussage in seiner Gotteslehre.
Im veränderten Weltbild des 15. Jh erscheint bei dem mehrschichtigen Nicolaus Cusanus die kühne Formel vom *Humanus Deus* (De Conj. 14). Sie besagt keinen Pantheismus, aber sie traf auf ein Lebensgefühl innerhalb der Renaissance, dem sie für die Apotheose des Menschen willkommen war. In Wahrheit hatte Cusanus die Menschheit gegen das Absolute so gründlich abgesetzt, daß er ihre kulturelle Selbstexplikation als Prozeß ohne Möglichkeit des Durchbruchs in die Sphäre des Absoluten verstand. Die Menschheit, die in ihrer schöpferischen Tätigkeit sich selbst zum Ziele hat, kommt in ihrem Schaffen nicht aus sich hinaus (ebd.). So verbleibt zwar der Metaphysiker beim platonischen χωρισμός, der Mann der kirchlich-dogmatischen Tradition aber bewahrt das Fundament der sittlich-religiösen Einung des Menschen mit Gott durch den →Mittler Christus, dessen Leben mehr Gutes in sich hat, als Böses in allen Sünden ist, und der durch die freie Selbsthingabe des Gerechten den Gegensatz dieser Welt zu der von Christus geoffenbarten aufgerissen hat. Dem Antagonismus zwischen beiden entsprechen die gegensätzlichen Bewegungen unserer zugleich geistigen und animalischen Natur. Es war im Sinne aller cusanischen Vergleichungen von Tier und Mensch gesprochen, wenn Thomas gesagt hatte: *Homo malus est pessimum omnium animalium* (In Eph. 3, 6).

III. Das Mysterium

Religions- und geistesgeschichtlich gesehen bleibt das Böse buchstäblich πρόβλημα ὄψεως, etwas vor den Augen, was uns das Licht benimmt. Das Griechentum bis nahe an den Hellenismus faßte es in seinem tragischen Ernst, Indien erwies ihm, spekulativ und praktisch, seine Toleranz und zahlte dafür mit der Tragik der Gleichgültigkeit von Ja und Nein. In Israel macht sich Gott in Person offenbar dem Menschen, dem für seinen Lebenskampf vorgelegt ist Gut und Bös (vgl. Dt 30, 15). Aber auch das Volk der Erwählung und der →Verheißung hat zwischen sich und seinem Gott das Mysterium der Finsternis. Jesus schlägt seinen Versucher zurück, aber die Geschichte, die er voraussieht, ist der Kampf seines Reiches mit den Pforten der Hölle; Paulus, vom Blitz der Gnade getroffen, hat Röm 7 die Not des spältigen Willens beschrieben, der des Guten, das er will, nicht mächtig ist, und 2 Thess 2 das satanische Wirken des Antichristen gezeichnet, der Gewalt hat über seinen Anhang, weil Gott über diese Menschen, die sich der rettenden →Wahrheit verschlossen hatten, einen mächtigen Irrwahn kommen läßt, so daß sie der Lüge glauben (2, 11). Denn auch das gehört zum μυστήριον τῆς ἀνομίας, daß Sünde sich durch noch größere Sünde straft (Is 6, 9f; Mk 4, 11f; Röm 1, 24ff).

Außerhalb der katholischen und reformatorischen Dogmatik (→Reformation), meist unabhängig von ihr, hat die Neuzeit zur Frage des Bösen spekulative Ansätze und psychologische Schürfungen gezeitigt, die aller christlichen Dogmatik a priori widerstreiten oder, was vornehmlich von der katholischen gilt, auf ihre Vereinbarkeit mit der *regula fidei* nicht durchgeprüft sind. Es genüge hier ein Hinweis auf wirksam gewordene Namen und Gedanken.

1. Der biblische Urmensch als Gottes Geschöpf trägt in sich die Möglichkeit des Bösen. Er aktuiert sie und pflanzt sie in der Zeugung fort. Aber das erste Brüderpaar repräsentiert eine gegensätzliche Individuation, die zu Bös und die zu Gut. Das Warum der sittlichen Gezweiung bleibt im Dunkel. Im Erbgang spielt, wie später bei den Zwillingen Esau und Jakob, eine selektive, determinierende Macht. Sie ist nichts anderes als der göttliche Wille, der mit dem Menschen der Zwiemöglichkeit wählend und bestimmend verfährt, wie er will. Auch das Böse hat seine Freiheit, die aber notwendig an die immanente Gerechtigkeit des Weltlaufs gebunden bleibt. Das zeigt sich in der Rolle des verbosten Geistes, der das Amt des Widersachers alles Guten ausübt, aber keinen andern Ursprung seiner Bosheit erkennen läßt als seinen eigenherrlichen Willen.

2. Weder fremde Mythologie noch die natürliche Spekulation durchdringen das Dunkel. Der theologische Notbegriff der Zulassung ist keine Antwort auf das Woher und Warum des Bösen, das gleiche gilt von der ontologischen Demonstration seiner Nichtigkeit; es ist, vergleichbar dem Schatten, nichts, aber nicht nicht. Philosophische Reflexionen bewegen sich im *numerus clausus* ihrer Möglichkeiten. In der *pantheistischen* Weltkonzeption erquillt aus dem unpersönlichen Seinsgrund alle Wirklichkeit und empfängt durch den Menschen ihre unterschiedliche Qualifizierung, auch die nach Gut und Bös. Beispiel ist Spinoza, Goethes Gott-Natur *(deus sive natura; nemo contra deum nisi deus)* mit ihrem konsequenten Determinismus. – Im *theogonistischen* Seinsverständnis entspringt dem indifferenten oder schon von innerer Gegensatzspannung erregten Urgrund als prinzipiell Drittes ein göttliches Leben, das im Gemenge mit Natur und Kultur evolutionär seine Selbstgebärung vollzieht. Dieser Prozeß ist dauernd wie die Gegensätze Materie und Geist, Gut und Bös. Mit gnostischen Vorstellungen dieser Art ist die christlich gemeinte Theologie J. Böhmes gemischt. Der späte Schelling, Franz von Baader, andere Romantiker und der späte M. Scheler stehen in seinem Bann. Der *theistisch* im Sinne des biblischen Glaubens und Denkens befestigten Weltauffassung stellt sich, im Laufe der Zeit immer drückender, das Problem der Theodizee. Thomas, trotz allem, hatte die Defizienz des Seienden gesehen, Duns Scotus ihre Ursache im Dekret des göttlichen Willens gefunden. Die Philosophie der Aufklärung fragte: Warum hat Gott keine übellose Welt hervorgebracht? In den scharfen Kontroversen demonstrierte Leibniz diese Welt als die beste der möglichen (Thomas: Gott hätte eine bessere oder schlechtere erschaffen können [De

Pot. III, 16]). Aber Leibniz konstruierte seinen Beweis unter der Voraussetzung der metaphysischen Notwendigkeit des Übels. Sein Herausforderer Pierre Bayle verharrte bei seiner fast manichäischen Überzeugung vom Selbstand des Bösen. Dann geschah das Paradoxe, daß Kant, zur Empörung Goethes, seine Lehre vom Radikal-Bösen statuierte. War nicht auch Platon zu seiner »bösen Weltseele« gelangt? Kant hat nicht, wie der Grieche, eine kosmische Macht im Augen, nur den Menschen, diesen aber als Kampfplatz des guten und bösen Prinzips. Eben der verkehrte Zustand offenbart die Hoheit der sittlichen Forderung. Zur Kräftigung der sittlichen Motive bedarf es des Glaubens an eine göttliche Macht, aber auch der Hilfe ihrer erlösenden Liebe. Mit der Wendung gegen seinen gesamten nominalistischen Denkentwurf begibt sich Kant in die Nachbarschaft des Manichäismus. Der Glaube, für den er, nach seinem eigenen Wort, durch die Aufhebung des Wissens Platz geschafft hatte, legt den biblischen Sündenfall nicht im biblischen Sinne aus. Der Wille ist nicht mehr Maß des Guten und Bösen, er ist durch diesen Gegensatz von je schon gespaltener Wille. Im Intelligiblen selbst, dort, wo der kategorische Imperativ zu Hause ist, gründet der Wurzelstrang des Bösen. Die empirischen bösen Taten entspringen der intelligiblen Tat des *peccatum originarium*. Aus ihm kommt der Hang zur Umkehrung der sittlichen Ordnung und nimmt die Form einer Maxime an, die alle Maximen des Guten verdirbt. Für die Wendung zur Wiedergeburt bedient sich Kant christlicher Begriffe, deren Realisierung er anderwärts den Boden entzogen hat. Seinen Postulaten der »praktischen Vernunft« ist nicht die gleiche Realität verbürgt wie seinem radikalen Bösen. Der pelagianische Zug der Aufklärung erzeugt hier in einem Umschlag in seinen Gegensatz den *homo totus malus* Luthers. Der autonome Wille, das Prinzip der kantischen Ethik, gerät unter die Übermacht eines metaphysisch anhängigen Kampfes um die Herrschaft über ihn. Das Böse ist geschichtlich da, weil es übergeschichtlich verursacht ist. Seine existenzphilosophischen und psychologischen Erörterungen haben zur Lösung der theologischen Aporie nichts beizutragen.

In der dichterischen Darstellung des Bösen pflegt es zu sein wie im realen Leben: Es wird existent am Guten und will so scheinen, wie dieses ist. Als das, was nicht sein soll, erregt es die Frage: Woher? Es ist die negative Rechtfertigung des Guten, das an und für sich und durch sich selbst so ist, daß die Frage befremdet: Wie ist das Gute in die Welt gekommen?

J. Nirschl, Ursprung und Wesen des Bösen nach der Lehre des hl. Augustinus. Regensburg 1854; O. Rottmanner, Der Augustinismus, in: Gesammelte Aufsätze (hrsg. von R. Jud). München 1908, 11–32; O. Dittrich, Geschichte der Ethik. 4 Bände. Leipzig 1922–1932; E. Masson, Le Mal, in: DThC IX (1927), 1679–1704; K. Holl, Augustins innere Entwicklung, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III (Der Westen), Tübingen 1928, 54–116; P. Riessler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel. Augsburg 1928; K. Aner, Sünde und Schuld, in: RGG V ([2]1931), 888–895; M. Jugie, Péché, in: DThC XII (1933), 140–624; G. Quell – G. Bertram – G. Stählin/W. Grundmann – G. Stählin – W. Grund-

MANN, ἁμαρτάνω, in: ThW I (1933), 267–320; J. BEHM, καρδία, in: ThW III (1938), 609–616; W. FOERSTER, κτίζω, in: ThW III (1938), 999–1034; W. GRUNDMANN, κακός, in: ThW III (1938), 470–488; E. STAUFFER, Die Theologie des Neuen Testaments. Stuttgart-Berlin 1941; Satan (= Etudes Carmelitaines 27). Paris 1948; W. REHM, Kierkegaard und der Verführer. München 1949; J. BERNHART, Chaos und Dämonie. München 1950; W. EICHRODT, Theologie des Alten Testaments. Berlin I [4]1950, II–III [3]1950; L. BOUYER, Das Böse als christliches Problem, in: Dokumente 8/1 (1952), 29–53; J. SCHMID, Böser Trieb, in: LThK II ([2]1958), 618–620; H. SEESEMANN, πεῖρα, in: ThW VI (1959), 23–37; B. WELTE, Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung. Freiburg 1959.

J. Bernhart

K. LÜTHI, Gott und das Böse. Zürich 1961; G. BAUMBACH, Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien. Bonn 1963; CH. JOURNET, Vom Geheimnis des Übels. Essen 1963; F. P. HAGER, Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der platonischen Ethik und Metaphysik. Bern 1963; H. HÄFNER u. a., Realität und Wirksamkeit des Bösen. Würzburg 1965; K. LÖWITH, Die Beste aller Welten und das radikal Böse im Menschen, in: Vorträge und Abhandlungen. Stuttgart 1966.

BUND

»Bund mit Gott« ist eine der wichtigsten Formeln, mit denen die Bibel das besondere Gottesverhältnis des Menschen in der vorchristlichen und christlichen Heilsökonomie umschreibt. Der Begriff stammt aus dem profanen Bereich; seine analoge Übertragung in den religiösen ist grundlegend und am umfassendsten im AT vollzogen, von dem seine Verwendung im NT wesentlich abhängt.

1. *Der profane Begriff.* Bund (בְּרִית; Etymologie unsicher) ist ein soziologisch-rechtlicher Begriff. Er bezeichnet das durch gegenseitige, festverbindliche Absprache im Sinne einer Zusammengehörigkeit mit Rechten und Pflichten geordnete Verhältnis zweier (oder mehrerer) Partner bzw. diese Absprache selbst. Seine wesentlichen Elemente, feste Verbindlichkeit und dauernde Gemeinsamkeit, kommen im Bundesschluß und seinen Riten anschaulich zum Ausdruck. Die bindende Selbstverpflichtung zeigt sich im Eid, mit dem der Bund wesentlich (Pedersen, Porubčan) geschlossen wird (Gn 26, 31), in der Anrufung Gottes als Zeugen und Garant des Bundes (Gn 31, 50–54), in Errichtung von Mahn- und Erinnerungszeichen (Gn 31, 44–54; Jos 24), in der Ausfertigung von Urkunden. Als drastischen Verpflichtungsritus berichten Gn 15, 5–17 und Jr 34, 18–21 das Hindurchschreiten zwischen zerschnittenen Tieren, wodurch man für den Fall der Untreue das Schicksal dieser Tiere auf sich herabruft. Von dort stammt wohl der hebräische Terminus für Bundschließen: den Bund »schneiden« (כָּרַת), der im griechisch-römischen Raum Parallelen hat. Die zustande kommende →Gemeinschaft symbolisieren Geschenke (Gn 21, 27–32), Tausch persönlicher Gegenstände (1 Sam 18, 4), Handschlag (Ez 17, 18), gemeinsames Mahl (Gn 26, 30; 31, 46.54). Blutriten (Ex 24, 6ff; Zach 9, 11), die sowohl Verpflichtung wie Gemeinschaft ausdrücken können, sind profan nur in der Umwelt des AT belegt (P. Karge, Geschichte des Bundesgedankens im AT. Münster 1910, 236f). Beim Bundesschluß kann ein Bundesmittler (→Mitt-

ler), eventuell autoritativ beauftragt, eine wichtige Rolle spielen. Wesentliches Gut des Bundes ist der שָׁלוֹם (→Friede; →Heil), der friedliche, ungestörte Rechtszustand und die sich daraus ergebende persönliche Sicherheit und Wohlfahrt. Das bundesgemäße Verhalten der Partner (חֶסֶד = Gunst, Huld) erschöpft sich nicht in einzelnen Sachleistungen, sondern fordert wesentlich ein freundschaftlicher Gesinnung, Solidarität, Loyalität, Gunst, Treue entsprechendes Gesamtverhalten. Untreue als Bundesbruch ist schwerer Frevel (auch gegen die Gottheit) und entpflichtet auch den anderen Partner.

Im ganzen ist der biblische Begriff des Bundes weiter als der moderne, und seine Grundelemente können je nach der sozialen Stellung der Partner zueinander und nach dem Inhalt der Vereinbarung recht verschiedene Aspekte zeigen. Wichtig sind vor allem *Bünde zwischen sozial ungleichen Partnern* (Sieger – Besiegter; König – Vasall; vgl. Ez 17), deren grundlegende Bedeutung für das Verständnis des Gottesbundes P. E. Mendenhall und K. Baltzer erwiesen haben. Hier geht die Initiative zum Bund und die Festlegung seines Inhalts stets vom Höhergestellten aus. Er verpflichtet sich im Bund, mit dem Unterlegenen, der ganz in seiner Gewalt ist, im Geiste positiver Gemeinschaft zu verfahren, und fordert dafür die in Erfüllung auferlegter Pflichten sich ausdrückende Loyalität und Anerkennung des anderen, der sich hierzu im Bundesschluß positiv verpflichtet. So wird der Schwächere in eine Gemeinsamkeit mit dem Stärkeren erhoben, die ihm sonst nicht zukäme, und er erhält neben der Schutzzusage eine Gesichertheit auch ihm gegenüber, die einen wirklichen שָׁלוֹם für ihn darstellt. Der Bund erhält hier einen stark gnadenhaften Charakter, auch wenn er für den Schwächeren viele Verpflichtungen enthält. Durch die positive, wenn auch je verschieden beinhaltete Selbstverpflichtung beider ist auch hier die Form eines echten Bundes gewahrt.

2. *Der Gottesbund im AT.* →Israel sieht seine →Religion wie sein Volkstum von jeher und für immer bestimmt durch den Gottesbund. Dadurch hebt sich seine Auffassung des Gottesverhältnisses entscheidend ab von allen naturmythischen Vorstellungen seiner heidnischen Umwelt, auch wenn es zusätzlich naturhaftere Bilder, wie →Ehe, Vater–Sohn, für seine Gottesbeziehung gebraucht. Diese sind als Umschreibungen des Gottesbundes zu verstehen und geeignet, bestimmte Aspekte an ihm herauszuheben, die das Wort »Bund« nicht so ins Licht rückt. Das AT kennt eine ganze Reihe von Gottesbünden, in deren Darstellung sich das stete theologische Bemühen Israels um diesen Grundbegriff seines →Glaubens zeigt.

a) *Der Sinaibund*, in dem Gott die israelitischen Stämme zu seinem Eigentumsvolk erhob und zusammenschloß, ist für die Religion Israels konstitutiv. Die Berichte darüber in Ex 19–24, hinter denen zweifellos eine historische Realität aus mosaischer Zeit steht, lassen die formalen Elemente eines Bundesschlusses (Bundesangebot, Festlegung des Bundesinhaltes, ritueller Abschluß) und seine theolo-

gischen Grundzüge klar erkennen (vgl. besonders Ex 19,3–6; 24, 4–11). Die Initiative zum Bund geht allein von Gott aus. Sie beruht auf einer Erwählung Israels aus allen Völkern ohne Israels Verdienst, allein aus freier →Liebe und →Gnade Gottes (vgl. Dt 7,7f). Diese hat sich bereits vorgängig Israel geoffenbart in der Erlösung aus Ägypten, die nach Ex 19,4; 20,2f ganz auf den Bund hingeordnet ist, so daß Selbstoffenbarung Gottes (→Offenbarung), →Erlösung, Bund als eine Heilseinheit erscheinen, die im letzteren kulminiert. Auch die Gewährung freier Zustimmung zum Bund ist Gnade. Der Bundesschluß vollzieht sich innerhalb einer Kultfeier in einem Blutritus, der durch seine Ineinssetzung von Opferblut und Bundesblut eine besonders dichte theologische Aussagekraft hat und den zutiefst latreutischen Charakter der Selbstverpflichtung Israels deutlich macht. Beim ganzen Bundesschluß agiert Moses als von Gott beauftragter Bundesmittler (→Mittler). *Inhalt* des Bundes ist von seiten Gottes die Annahme Israels zu seinem heiligen Volk, das seine engste Gemeinschaft (Ex 24,9–11), Schutz und Führung genießt. Israel seinerseits übernimmt die Bundessatzungen als heilige Gottesvolk-Ordnung. An ihrer Spitze steht die exklusive Anerkennung des Bundesgottes. Gottesbund und praktischer Monotheismus gehören innerlich zusammen, und die Errichtung der Königsherrschaft Gottes (→Reich Gottes) auf Erden als letzter Sinn des Bundes zeichnet sich deutlich ab. Als Zeichen der Bundesgemeinschaft nimmt Gott dauernd Wohnung inmitten des Volkes im Heiligtum (Ex 25–40). Von da aus erscheint der →Kult nicht so sehr als menschliche Gegenleistung im Bund, sondern als Form der konkreten Begegnung und Gemeinschaft mit dem Bundesherrn. Im ganzen bringt der Sinaibund Gnade und Verpflichtung als sich entsprechende Elemente des rechten Gottesverhältnisses ausgewogen zum Ausdruck. Er stellt das Religiöse klar in den Vordergrund (sowohl in →Verheißung wie in Verpflichtung), umgreift aber gemäß dem religiös-nationalen Charakter des Israel-Gottesvolkes auch voll den irdisch-staatlichen Raum.

b) *Die Entfaltung des Bundesgedankens im AT.* Das AT kennt häufige kultische Bundeserneuerungen, die z.T. wie echte neue Bundesschlüsse aussehen (Jos 24; 2 Kg 23,1–3; Neh 10), sich aber vom Sinaibund durch die entscheidende Initiative des Volkes oder Volksführers klar als sekundär abheben, z.T. regelmäßige Verlesungen der Bundessatzungen (Dt 31,9–13) darstellen, wie sie auch in Vasallenverträgen vorgesehen sind (Baltzer). Diese Feiern haben gewiß entscheidend dazu beigetragen, den Gedanken des Gottesbundes in Israel wachzuhalten und durch Übertragung auf andere Erwählungsvorgänge in der Geschichte Israels wie durch stärkere Entfaltung seiner theologischen Aspekte weiter auszubauen. So werden die Verheißungen an das davidische Königshaus als Davidbund (1 Sam 23,5; 2 Chr 13,5) verstanden, die Erwählung der aaronitischen Priesterschaft als Levibund (Nm 18,1–19; 25,12f; Sir 45,6–25). Beide betreffen Institutionen des Gottesvolkes und ordnen sich so dem Sinaibund ein.

Eigenständig dagegen ist der Bund Gottes mit Abraham in dem alten Bericht Gn 15, der nur eine partikuläre, einseitige eidliche Verpflichtung Gottes zur Erfüllung der Landverheißung enthält, aber noch nicht die ganze Gottesbeziehung Abrahams. Wichtiger sind die Entfaltungen der Bundesidee im Deuteronomium, in der Priesterschrift und bei den →Propheten (Jeremias, Ezechiel, Is 40–55).

α) Das *Deuteronomium* ist in seiner theologischen Akzentuierung des Bundesgedankens vom Anliegen der Bundes*erneuerung* bestimmt, als deren Prototyp es den Gottesbund im Lande Moab festhält (Dt 29ff). Es will zur Bundestreue aufrufen, für die Gott selbst, der Bund und Treue bewahrt (Dt 7, 9.12), Vorbild ist. Es zeichnet zwar deutlich den Doppelcharakter des Bundes als Gnade und Verpflichtung, insistiert aber vor allem auf dem Verpflichtungscharakter. Dabei hebt es durch besondere Betonung der aus der Liebe Gottes stammenden Erwählung (Dt 7, 6ff) Israels zu einer einmaligen Gottesnähe (Dt 4, 7) die dankbare Gegenliebe (6, 4; 11, 1; 30, 30) und →Freude an Gott als erste Pflicht im Bund und Motiv allseitiger Bundestreue heraus und trägt so zur *Verinnerlichung* der Bundesverpflichtung bei. Vor allem unterstreicht es die entscheidende Rolle des →Gehorsams Israels für den gedeihlichen Bestand des Bundes durch breit entfaltete Segens- und Fluchankündigungen (Dt 27–30). Je nach seinem Verhalten liegt im Bund für Israel →Leben oder →Tod für alle Zukunft. In dieser abschließenden Feststellung 30, 15–20 wird das Anliegen des Deuteronomiums klar sichtbar: Es rückt den Bundesschluß vom Sinai in das lebendige »Heute« (vgl. besonders die prägnante Bundesformel 26, 16–19) der je neu vollzogenen Bundeserneuerung und weist von da aus seine von der menschlichen Entscheidung bestimmte Zukunftsbedeutung aus. Diese Sicht des Bundes hat im AT weite Wirkungen gehabt. Von ihr aus ist später die ganze Geschichte Israels aus seinem Verhalten zum Gottesbund theologisch gedeutet (in Jos – 2 Kg) und so der Bundesgedanke zum zentralen Prinzip einer umfassenden und ausgeführten Geschichtstheologie (→Heilsgeschichte; →Geschichtlichkeit) geworden.

β) Für die *Priesterschrift* (P) ist der Gottesbund (Gn 9, 9–17: Noebund; Gn 17, 1–22: Abrahambund) eine souveräne, feste Gnadensetzung Gottes, die allein im Heilswillen Gottes unverbrüchlich verankert ist (betont »ewiger« Bund!) und dem Menschen nur in einer offenbarenden Gottesrede zugesprochen wird. Er bedarf weder der Zustimmung des Menschen noch wird er durch sein Versagen zunichte. Daher entfallen bei P Bundesschlüsse in Form gegenseitiger Rechtsabsprache oder Verpflichtungsriten. Nur das Bundeszeichen als einseitiges Erinnerungszeichen an die dauernde Existenz des Bundes wird beibehalten, im Falle Abrahams als einzige Bundesforderung Gottes autoritativ zugesprochen (Gn 17, 9–14; die Mahnung 17, 1 gehört nicht direkt zum Bundestext). Sogar der übliche Terminus für »bundschließen« wird konsequent ersetzt durch: Gott »schenkt« oder »errichtet« den Bund. Der Bund ist nicht mehr Rechtsvertrag (ob-

wohl die Idee gegenseitiger Partnerschaft noch da ist; vgl. Bund »zwischen mir und dir« und die Textgliederung Gn 17,4–8.9–14: »ich – du«), sondern göttliche Stiftung, Gabe. Der Mensch ist nur Empfänger, auch für die sehr zurücktretende Verpflichtung (Gn 17, 9ff). Die Umformung des Begriffs, die die Wiedergabe von בְּרִית durch διαθήκη in der Septuaginta geistig vorbereitet, wurzelt in der die P beherrschenden Idee von Gottes absoluter und gnädiger Verfügungsmacht. – Inhaltlich faßt P (bei Abraham) nur die alten Heilstraditionen unter seinem Begriff des Bundes straff zusammen (ähnlich beim Noebund; vgl. Gn 9,9–11 mit 8,20–22), um sie als unumstößliche göttliche Stiftung zu bezeugen. Doch rückt er dabei die Zusage persönlicher Gemeinschaft (»Ich will dein Gott sein«; Gn 17,7) als wesentlichstes Bundesgut formal und inhaltlich in die Mitte aller Verheißungen. Den Sinaibund stellt P nicht dar, markiert ihn aber eindeutig in Ex 6,7 (»Ich nehme euch zu meinem Volk, und ich will euer Gott sein«). Hier wird der Kernsatz des Abrahambundes mit der alten Sinaizusage (Ex 19,6) zur vollen Bundesformel vereinigt, so daß der Sinaibund als Weiterführung und Vollendung des Abrahambundes als des bestimmenden Ausgangspunktes alles weiteren Heilshandelns Gottes an Israel erscheint (Ex 6,2–8). Ganz Israel und seine Geschichte wird bei P aus der Bundesstiftung Gottes mit seinem ersten Stammvater verstanden. Zugleich hat P im Noebund die Idee des Gottesbundes über Israel hinaus *auf die ganze Menschheit* (im Stammvater Noe) ausgedehnt und so die gesamte gesicherte natürliche Weltordnung als positive Gnadenstiftung Gottes verstanden. Der Bundesgedanke ist im Neuverständnis von P anders und noch universaler als beim Deuteronomium zum theologischen Deuteprinzip der Geschichte geworden, die hier als eine vom souveränen Gnadenwillen Gottes getragene und darum prinzipiell gesicherte, aufsteigende Heilsgeschichte angesehen wird, deren Stufen durch die Gottesbünde mit Noe, Abraham und Israel gekennzeichnet sind. Weitere Stufen für die Zukunft zeichnen sich nicht ab, vielmehr scheint sich für P in Israel, das um seinen Gott geschart die Bundesgemeinschaft mit ihm pflegt (die Institution des Kultes in Exodus und Leviticus gehört zur P-Tradition), der Heilsplan Gottes zu vollenden.

γ) *Der neue Bund bei Jeremias, Ezechiel, Is 40–55.* Nach Jeremias und Ezechiel hat Israel durch seine Sünden den Gottesbund gebrochen (Jr 11,1–17; Ez 16) und wird deshalb von Gott durch Entzug seiner schützenden Bundeshuld (vgl. Ez 10–11; Jr 7,1–15) dem Vernichtungsgericht ausgeliefert. Der Sinaibund, von dem beide Propheten ausgehen, ist zusammengebrochen. Doch Gott wird mit einem Rest Israels einen neuen Bund errichten (Jr 31,31–34; 32,37–41; Ez 16, 60–63; 34,25–31; 37,15–28), der über den bisherigen wesentlich hinausgeht. Er entspringt der ewigen, verzeihenden Liebe Gottes zum einmal erwählten Israel (Jr 31,3.20; Ez 16,60) und dem Eifer Gottes für seine eigene Ehre (Ez 36,20ff). Alle →Sünden werden getilgt (Jr 31, 34; Ez 36,25) und erneute Untreue Israels ausgeschlossen. Denn Gott

legt in einer inneren gnadenhaften Umwandlung des Menschen sein →Gesetz und seinen Geist in das →Herz (Jr 31,33; Ez 36,26f), wodurch zugleich ein äußeres Gesetz überflüssig wird und der Bund ewigen Bestand hat (Jr 32,40; Ez 16,60; 37,26). So ist dieser neue Bund, in dem das Volk unter einem Idealkönig aus dem Haus Davids steht (Ez 37,25; vgl. Jr 33,14–26), allseits eine reine Gnadenstiftung Gottes. Deuteroisaias vertieft und erweitert diese Lehre vom neuen Bund in zweifacher Richtung. Er nennt als Stifter und Mittler dieses neuen Bundes den leidenden Gottesknecht (Is 42,6f; 49,6; 53) und verkündet durch Aufnahme der Heiden in diesen Bund des Gottesknechtes die alle Menschen umfassende universale Weite des neuen Bundes (Is 55,3–5; 49,6). Bei diesen Propheten ist der Gottesbund zum zentralen Begriff der ganzen messianischen Botschaft geworden.

3. *Der Gottesbund im NT.* Das NT nennt den Gottesbund wie die Septuaginta διαθήκη (Verfügung, Stiftung). Doch hat dieses Wort durch die Septuaginta eine so große Sinnbreite erhalten, daß es biblisch richtig mit »Bund« wiederzugeben ist. »Testament« bedeutet es nur Gal 3,15–17 und Hebr 9,16f. Die wesentliche Botschaft des NT über den Gottesbund ist: Gott hat in Christus den von den Propheten verheißenen neuen Gnadenbund mit der Menschheit geschlossen, der den Sinaibund ablöst, aber die in den atl. Gottesbünden gegebenen Heilsverheißungen positiv und vollkommen erfüllt. Außer den beiläufigen Stellen, die →Jesus Christus als Erfüllung der atl. Bundesverheißungen bezeugen (Lk 1, 72f; Apg 3, 25f; 7,22), ist dieser Neue Bund ausdrücklich proklamiert in den Abendmahlsberichten (→Eucharistie) und in seinem Verhältnis zu den atl. Bünden systematisch erörtert bei Paulus und im Hebräerbrief.

a) *Abendmahlsbericht.* Beide Überlieferungsformen des Kelchwortes bezeugen einstimmig die Stiftung des Neuen Bundes im Abendmahl und setzen sie zugleich in verschiedener Weise in Beziehung zum AT. Nach Mt 26,28 (vgl. Mk 14,24) greift Jesus auf Ex 24,8 (Blut des Bundes) zurück und bezeichnet so das Abendmahlsgeschehen als rechtskräftigen Bundesschluß in Parallele (oder Ersetzung) des Sinaibundes. Dabei setzt das Wort vom »Vergießen« des Blutes (auch Lukas; bei Matthäus verdeutlicht durch »zur Vergebung der Sünden«) diese neue Bundesstiftung in eins mit dem sündentilgenden Opfertod Jesu, wobei das »für die Vielen« auf die Erfüllung der Weissagung vom stellvertretenden Sühnetod (→Sühne) des Gottesknechtes hinweist (→Stellvertretung). Der bei Lk 22,20 (vgl. 1 Kor 11,25) vorliegende Text nimmt das Jeremiaswort vom »Neuen Bund« (31,31) ausdrücklich auf und erklärt es so durch diese Bundesstiftung in Christi Blut erfüllt. Der Zusatz in 1 Kor 11,25 (»Tut dies zu meinem Gedächtnis!«) scheint die atl. Tradition der Bundeserneuerungsfeier aufzugreifen.

b) *Paulus* spricht vom Gottesbund vor allem in seiner Diskussion über die christliche →Freiheit vom mosaischen Gesetz. Er betont daher den Unterschied, ja Gegensatz zwischen Sinaibund und

Christusbund durch scharfe Antithesen. 2 Kor 3,6–18: Vergänglicher, verhüllter Glanz – unvergänglicher, unverhüllter Glanz; tötender Buchstabe – lebendigmachender Geist; Verurteilung – Gerechtigkeit; ähnlich Gal 4,21–31: Sklaverei und Ausschluß vom Erbe – Freiheit und Erbrecht an den Verheißungen (Abrahams). Diese freien Verheißungen des Abrahambundes, die Christus zum Inhalt haben, sind als rechtskräftiges Gottestestament nicht nachträglich am Sinai an den Gehorsam gegen das Sinaigesetz gebunden worden, sondern werden uns ohne dieses Gesetz, das nur bis zu Christus hinführen sollte, in Christus zuteil (Gal 3,15–25). Der Alte Bund engte die Bundesverheißungen auf Israel ein, Christus aber hat durch seinen Kreuzestod auch den Heiden das Bürgerrecht am Bundesvolk Gottes gegeben durch Aufhebung des Gesetzes und Heiden wie Juden den Frieden mit Gott und den Zugang zum Vater geschenkt (Eph 2,12–18; vgl. Röm 11,25ff). So ist also der Sinaibund, der als Gesetzesbund sich für Israel zur Verdammnis auswirkte, durch den neuen, universalen, heilwirkenden Bund Christi aufgehoben, die Heilsverheißungen des Abrahambundes aber sind in ihm erfüllt.

c) *Der Hebräerbrief* fußt in seinen Darlegungen über den neuen Gottesbund in 7,1–10,18, die als Ganzes gesehen werden wollen, zentral auf der Verheißung vom Neuen Bund bei Jr 31,31–34, die er 8,8–12 und 10,16f voll aufnimmt. Seine Gedanken bewegen sich mehr in kultischen Kategorien (und ergänzen so die des Paulus). Sie entwickeln das Verhältnis zwischen Sinaibund und Neuem Bund Christi am unterschiedlichen Wert des →Priestertums und Opferkultes im Sinaibund und des Priestertums und Blutopfers Christi. Das ist deshalb berechtigt, weil Christus gerade in seinem priesterlichen Selbstopfer »Bürge« (7,22) und »Mittler« des Neuen Bundes (8,6; 9,14–18; 12,24) geworden ist und die Kraft seines Blutopfers in diesen Bund eingeht (10,12–22). Er bringt daher wirkliche Tilgung der Sünden, auch der des Alten Bundes, für immer (9,11–15; 10,11–18). Er heiligt uns (10,10.29), öffnet uns für immer den Zugang zu Gott in Christus (7,25; 10,19–22), gibt uns Zugang zum ewigen Verheißungserbe durch den Tod Christi (nach Art des Inkrafttretens eines Testaments; 9,15ff). Er ist daher der bessere (7,22; 8,6) und ewige Bund (13,20). Dagegen konnte der Alte Bund nur äußere Verfehlungen sühnen (9,9–10), war vorläufig (9,10), selbst nicht ohne Mängel und Fehler (8,7; 9,15), ist daher vom Propheten für veraltet erklärt und durch einen neuen zu ersetzen (8,7.13). Er war im ganzen nur ein Schatten der wahren Heilsgüter (10,1).

Dieser Neue Bund in Christus, der nach Paulus wie nach dem Hebräerbrief sowohl Ablösung wie Erfüllung der atl. Gottesbünde ist und in der →Kirche Christi seine Verwirklichung findet, ist also ganz wesentlich ein Gnadenbund Gottes zur →Vergebung der Sünden und Erlangung des ewigen Gottesheils. Von einer Bundesverpflichtung ist nicht direkt die Rede, doch wird die Verpflichtung zu einem der Gnade und des Bundes würdigen Wandel eindeutig betont (vgl. be-

sonders Hebr 10, 19–31; 13, 20f). Die Vollendung des Heiles im Anbruch der vollkommenen Herrschaft Gottes und vollkommenen Gottesgemeinschaft wird auch Apk 21, 3 (vgl. Apk 11, 19) als Vollendung des Gottesbundes dargestellt.

P. KARGE, Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament. Münster 1910; J. PEDERSEN, Der Eid bei den Semiten. Straßburg 1914; L. G. DA FONSECA, Diatheke – foedus an testamentum, in: Bibl 8 (1927), 31–50. 161–181. 290–319. 418–441; Bibl 9 (1928), 26–40. 143–160; N. GLUECK, Das Wort חֶסֶד im alttestamentlichen Sprachgebrauch. Gießen 1927; G. QUELL – J. BEHM, διαθήκη, in: ThW II (1935), 106–137; J. BEGRICH, Berit, in: ZAW 60 (1944), 1–11; P. E. MENDENHALL, Law and Convenant in Israel and the Ancient Near East. Pittsburgh 1955; J. HEMPEL – L. GOPPELT, Bund, in: RGG I (³1957), 1512–1518; V. HAMP – J. SCHMID, Bund, in: LThK II (²1958), 770–778; S. PORUBČAN, Il Patto Nuovo in Is 40–66. Rom 1958; W. EICHRODT, Theologie des Alten Testaments I, Berlin ⁶1959, 9–32; K. BALTZER, Das Bundesformular. Neukirchen 1960; H. WILDBERGER, Jahwes Eigentumsvolk. Zürich 1960.

J. Haspecker

O. EISSFELDT, Die älteste Erzählung vom Sinai-Bund, in: ZAW NF 31 (1961), 137–146; H. GROSS, Der Sinai-Bund als Lebensform des auserwählten Volkes im AT, in: Ekklesia (Festschrift M. Wehr). Trier 1962, 1–15; N. LOHFINK, Der Bundesschluß im Land Moab. Redaktionsgeschichtliches zu Dt 28, 69–32, 47, in: BZ NF 6 (1962), 32–56; DERS., Die Bundesurkunde des Königs Josia, in: Biblia 44 (1963), 261–288. 461–498; D. MCCARTHY, Treaties and Covenant. Rom 1963; J. COPPENS, La nouvelle alliance on Jer 31, 31–34, in: CBQ 25 (1963), 12–21; A. JAUBERT, La notion d'alliance dans le judaisme aux abords de l'ère chrétienne. Paris 1963; L KRINETZKI, Der Bund Gottes mit den Menschen nach dem AT und NT. Düsseldorf 1963; R. SMEND, Die Bundesformel. Zürich 1963; W. ZIMMERLI, Sinaibund und Abrahamsbund, in: Gottes Offenbarung. München 1963, 205–216; P. ALTMANN, Erwählungstheologie und Universalismus im AT, in: ZAW NF 34 (1964), Beiheft 2; H. GESE, Der Davids-Bund und die Zionserwählung, in: ZThK 61 (1964), 10–26; N. LOHFINK, Die Wandlung des Bundesbegriffs im Buch Dt, in: Rahner GW I. Freiburg 1964, 423–444; A. DEISSLER, Die wesentliche Bundesweisung in der mosaischen und frühprophetischen Gottesbotschaft, in: ebd. 445–462; R. SCHMID, Das Bundesopfer in Israel. München 1964; H. ZIMMERMANN, Die Hohepriesterchristologie des Hebräerbriefes. Paderborn 1964; E. GERSTENBERGER, Covenant and Commandment, in: JBL 84 (1965), 38–51; R. E. CLEMENTS, Prophecy and Covenant. London 1965; A. DEISSLER, Die Bundespartnerschaft des Menschen mit Gott als Hinwendung zur Welt und zum Mitmenschen, in: J. B. Metz (Hrsg.), Weltverständnis im Glauben. Mainz 1965, 203–223; S. HERMANN, Die prophetischen Heilserwartungen im AT. Ursprung und Gestaltwandel. Stuttgart 1965; G. FOHRER, AT – Amphyktyonie oder Bund?, in: ThLZ 91 (1966), 801–816. 893–904; H. CAZELLES, Bund, in: SM I (1967), 642–652; H. U. v. BALTHASAR, Herrlichkeit III, 2 Teil 1: Alter Bund. Einsiedeln 1967; DERS., Herrlichkeit III, 2 Teil 2: Neuer Bund. Einsiedeln 1969.

BUSS-SAKRAMENT

I. Theologische Einordnung II. Biblisch III. Dogmengeschichtliches IV. Systematisch

I. Theologische Einordnung

Der größere Zusammenhang, in dem das Bußsakrament allein verstanden und erst recht vollzogen werden kann, ist das christliche Verständnis von →Sünde als einer alle Dimensionen des Menschen, auch seine wesentliche Gemeinschaftsbezogenheit tangierenden Freiheitsentscheidung (→Freiheit; →Entscheidung) und von →Gnade in ihrem

Aspekt als unverdient geschenkter →Vergebung der Schuld, gerade insofern, als die →Kirche Zeichen und Medium der Gnade Gottes in →Jesus Christus ist. Das Bußsakrament ist also auch nach katholischer Lehre nicht die einzige und ausschließliche Weise, wie Gott in der ntl. Heilsordnung die Schuld des reuigen Sünders vergibt. Ebenso wie (und weil) die heilsnotwendige Zugehörigkeit zur Kirche (→Heil) und die Teilnahme an ihrem Selbstvollzug in den →Sakramenten zwar Abstufungen kennt und doch das verbindliche Ziel bleibt, so impliziert die personale Bitte um Schuldvergebung (die immer schon dank der zuvorkommenden Gnade Gottes selbst an Gott gerichtet wird) den durchaus nicht immer reflexen Wunsch nach der »Verleiblichung« dieser Schuldvergebung im Bußsakrament. Der Lehre über dieses Sakrament liegt also die Einsicht in den grundsätzlich auch ekklesiologischen Aspekt der Sünde und in den mit dem Willen Gottes zu seiner Kirche notwendig gegebenen auch ekklesiologischen Aspekt der Sündenvergebung zugrunde.

II. Biblisch

Zu einem vertieften Verständnis der Sakramente genügt die isolierte Herauspräparierung eines Stiftungswortes Jesu nicht; viel sinnvoller und fruchtbarer ist der Nachweis, daß ein sakramentaler Gestus und der ihn tragende theologische Grundgedanke, wenn auch in der Differenz zwischen Altem und Neuem →Bund, im atl. und spätjüdischen Mutterboden der Kirche Jesu bereits vorgebildet waren. Für das Bußsakrament bedeutet dies zunächst, daß die genannten *ekklesiologischen Aspekte* schon dort in aller Deutlichkeit gesehen sind.

1. Sünde ist im AT primär nicht ein das private Verhältnis zwischen dem Menschen und seinem Gott betreffendes Vorkommnis, ebensowenig wie die Gebote und Ordnungen, die auf Jahwe als Urheber zurückgeführt werden und gegen die in der Sünde gefehlt wird, Verfügungen auf den einzelnen Menschen hin sind. Vielmehr ist dieser ganze Komplex unter dem Aspekt des *Bundes Gottes* mit seinem Volk und unter dem Aspekt der Thora nur insofern gesehen, als das →Gesetz die »Verleiblichung« und Garantie dieses Bundes war. Um des Bundes willen, der →Israel zum Eigentumsvolk Gottes konstituiert und es in das »Heilige« schlechthin, in den Seins- und Eigentumsbereich Gottes hineinbezieht, sind die den Selbstvollzug des Bundesvolkes ordnenden Verfügungen ergangen. Der Bund wird verletzt durch das Murren und Versagen des ganzen Volkes, aber ebensosehr durch das Aufbegehren und egoistische Absondern des einzelnen Menschen, gerade weil dieses das Verhältnis Israels zu seinem Bundesgott tangiert. Von daher ist das Phänomen des Bannes in Israel als eine theologische Größe zu sehen, gleichgültig, welche weiteren Elemente die Bannpraxis konkret mitbestimmen. Der Böse soll aus der Mitte Israels entfernt werden (Dt 13,6 u.ö.), weil das Volk Gottes heilig ist und bleiben soll.

Was man in der kulturell primitiven Zeit Israels durch Tötung (Steinigung) zu erreichen suchte, das wurde zur Zeit der *Synagoge* in gesellschaftlich milderen, vom Unheil des verstockten Sünders her gesehen jedoch gleich radikalen Formen vollzogen. Die Synagoge institutionalisierte den Bann zu einem gestuften Ausschlußverfahren mit zeitlicher Beschränkung und Wiederaufnahmemöglichkeit. Die Gründe, weshalb die von Schriftgelehrten geleiteten Synagogen Mitglieder bannten, umfassen praktisch alle Sünden, von denen sich in der Geschichte Israels herausgestellt hatte, daß sie den Vollzug der Heilsgemeinschaft des Bundesvolkes am empfindlichsten störten: die Sünden gegen die Ehre Gottes, gegen die Lehrtradition und gegen den Nächsten (das Ärgernisgeben). Das Verfahren selbst war nicht identisch mit dem Totalausschluß חֵרֶם, der nur im Fall des Totalabfalls eintrat, sondern bedeutete eine Distanzierung(נִדּוּי) unter entehrenden Bedingungen. Der Gebannte war gleichsam in einem »Büßerstand« »wie ein Trauernder« oder »wie ein Aussätziger«. Die Gläubigen hatten die Pflicht, für ihn zu beten und ihn zurechtzuweisen, damit er in sich gehe.

Detaillierter und möglicherweise älter als die Zeugnisse über den Synagogenbann sind die Ausschlußbestimmungen im Buch der Regel der *Bruderschaft von Qumran* (1 QS VI, 24 – VII, 25). Grobe Verstöße gegen den Glauben der Bruderschaft, gegen die Autorität des »Aufsehers« und des Rates und gegen die Bruderliebe wurden mit längerem Ausschluß (bis zu 2 Jahren) oder mit Totalverweisung geahndet; im ersteren Fall war eine Wiederaufnahme des reuigen Sünders möglich.

2. Ist bei aller qualitativen Differenz eine kontinuierliche Struktur des Heilshandelns Gottes mit der Menschheit erwiesen (was hier vorausgesetzt werden darf), die sich vor allem auf die durchgängige Konstitution eines Eigentumsvolkes gründet (→Heilsgeschichte), so kann weder die Auffassung der *Kirche Jesu* von der Sünde in ihrer Mitte noch ihr mahnendes, strafendes und fürbittendes Verfahren mit dem Sünder von dem vorgeprägten Material ihrer Mutterwelt radikal differieren. Wohl ist der Mensch, der in gnadenhaft getragener Entscheidung (→Umkehr) sich in die Kirche Jesu hat hineinziehen lassen, der im →Glauben ihrer autoritativen Botschaft gehorcht hat und in der →Taufe in sie aufgenommen wurde, grundsätzlich heilig und gerechtfertigt und grundsätzlich Teilhaber an der →Heiligkeit der Kirche, wie dies bei der Offenheit des Alten Bundes und bei den rein menschlichen Versuchen zur Selbstheiligung in den Bruderschaften des Spätjudentums nicht möglich war. Grundsätzlich ist, wie die Lehrstücke bei Paulus eindeutig bezeugen, der Christ gewordene Mensch sünd-los. Damit ist aber an ihn zugleich die Forderung gestellt, an seinem Ort und zu seiner Zeit diese Heiligkeit sichtbar werden zu lassen, damit die sichtbare Kirche der →Welt das geforderte →Zeugnis gebe von der grundsätzlichen gnädigen Tilgung der Schuld durch den Tod Jesu am Kreuz.

Bei der bleibenden Pluralität und →Geschichtlichkeit des Menschen ist jedoch zu erwarten, daß er sich seinem Auftrag versagt. Dementsprechend sehen nicht nur die »paränetischen« Aussagen bei Paulus und in den Paulinen die reale Möglichkeit, daß ein Christ in ein »Leben gemäß dem alten Äon«, »gemäß der σάρξ« zurückfällt und wieder Sünder wird, sondern das ganze NT, einschließlich der Evangelien, berichtet von tatsächlich geschehenen Sünden der Christen, der Jünger und der Apostel. Analog zum AT gilt hier: Da die Kirche im NT als der Leib Christi und als seine Braut, als Tempel, Haus und heiliges Volk Gottes beschrieben wird, muß jede Schuld in ihr (und sei sie auch nur eine solche der Gesinnung) unabhängig von der Frage nach einer Verletzung Gottes als des Urhebers der Naturordnung eine »Verletzung« und »Beleidigung« Gottes sein, der die Gemeinde seines Sohnes in dessen Blut reingewaschen hat. Ferner ist die Kirche von ihrem Wesen her so sehr als innige →Gemeinschaft ihrer Glieder beschrieben, daß die Verletzung der Kirche selbst auch durch eine scheinbar rein innerlich oder scheinbar nur gegen Gott begangene Schuld offen zutage liegt.

So ist das *Bußverfahren der frühesten Kirche* weder in einer äußerlich-willkürlichen Festsetzung Gottes zu sehen noch darf die Übernahme analoger Strukturen aus dem zeitgenössischen Israel als ein Weiterschleppen erstarrter Traditionen betrachtet werden, sondern es ergibt sich aus der Kirchentheologie des NT selbst: Die adäquate Reaktion der Kirche auf Schuld in ihrer Mitte besteht darin, den Sünder aus dieser Mitte zu entfernen (was nicht restlose Aufhebung seiner Kirchenzugehörigkeit zu bedeuten braucht), und zwar so, daß diese Entfernung des Sünders auch in der Dimension des Sichtbaren erfaßt werden kann. Eine solche greifbare Distanzierung bedeutet auch, daß der Sünder offiziell als das bezeichnet wird, was er aus sich selbst gemacht hat: als einer, der wieder stärker jenen Mächten und Gewalten ausgesetzt ist, die im heilig bleibenden Kern der Kirche keine Macht haben. Die Distanzierung des Sünders ist also belangvoll für dessen ewiges Heil. Dies bestätigt sich durch einen Vergleich an Hand der Lasterkataloge des NT: Von denselben Sünden, die zu einer Distanzierung der Gemeinde führen sollen (so daß die Christen nicht mehr mit dem Sünder verkehren, Tischgemeinschaft halten, ihn für ausgeschlossen erklären sollen), wird erklärt, daß sie zu einem Nicht-Erben der Basileia Gottes (→ Reich Gottes) führen werden (2 Tim 3, 2–5 u. ö.). Das Bußverfahren des NT ist also nicht äußerliche, disziplinäre Säuberung der Kirche.

Es würde aber dem Wesen der Heilsbotschaft Jesu und der Weise seiner Verkündigung widersprechen, wenn mit einer Entfernung des Sünders aus der Mitte der Kirche für die Kirche als amtliche oder für den Sünder das letzte, endgültige Wort gesprochen wäre. Gerade dies macht bei aller Ähnlichkeit materialer Strukturen den Unterschied der Kirche zu den verschiedenen Arten der Bruderschaften, Sekten usw. zur Zeit Jesu aus: Sie versteht sich nicht als den »heiligen Rest«

esoterisch-fanatisch sich von Sündern säubernder Gerechter, sondern sie muß bleibend für den reuigen Sünder und auf die Gesamtmenschheit hin offen sein, um allen je Umkehrenden die Vergebung zuzusagen. Die Kirche des NT erfüllt also ihren Auftrag zur Heiligkeit und ihr Selbstverständnis, wenn sie, nachdem alle Mahnungen, Warnungen, brüderlichen Zurechtweisungen (wir übergehen hier diese Stufen des ntl. Bußverfahrens) nichts fruchteten, den Sünder aus ihrer Mitte entfernt (unter Berufung auf Dt 13), indem über ihn →Gericht gehalten wird (1 Kor 5, 3.12), die Kirche sich von ihm abkehrt (2 Tim 3, 5) und die Christen den Verkehr mit ihm abbrechen (vgl. Röm 16, 17; 2 Thess 3, 6.14; 1 Kor 5, 11). Dieses Verfahren wird zurückgeführt auf die vom Herrn empfangene *Vollmacht* (1 Kor 5, 4). Es bedeutet ein Übergeben des Sünders an den Bösen (1 Kor 5, 5; 1 Tim 1, 20; →Satan). Aber die Kirche hat weder Vollmacht noch Auftrag, den Sünder ins definitive Unheil zu stoßen. Selbst die Abkehr der hl. Gemeinde Gottes von ihm – die stets für ihn betet und um ihn bekümmert ist – geschieht zu seiner Umkehr und Besserung (1 Tim 1, 20). Sie hat Einfluß auf sein ewiges Geschick, das am Tage des Herrn offenkundig wird (1 Kor 5, 6); aber keinem, der »entfernt« wurde, damit er in sich gehe (2 Thess 3, 15), wird die Aussicht auf Vergebung verwehrt, in keinem der vom NT berichteten Fälle des Bußverfahrens (1 Kor 5, 1–6; Apg 8; 1 Tim 1, 19f; Apk 2, 2). Aus der Naherwartung der frühesten Kirche, aus der psychologischen Situation der erst neuerdings Bekehrten und aus der Nichtgewöhnung der jungen Kirche an schwere Schuld in ihrer Mitte ist von vornherein nicht zu erwarten, daß mehr und Deutlicheres zum Bußverfahren in der Schrift berichtet wird. Immerhin ist 2 Kor 2, 5–11 unzweifelbar der Fall einer Wiederversöhnung mit der Kirche gegeben, und wenn die Mahnung, Timotheus solle keinem vorschnell die Hände auflegen und sich nicht der Sünden anderer schuldig machen (1 Tim 5, 22), als Wiederversöhnung des Sünders mit der Kirche verstanden werden darf (was heutige Exegeten mit nicht überzeugenden Gründen bestreiten), dann ist sogar die Spur eines Rekonziliationsritus greifbar. Schließlich darf hier noch hinzugefügt werden, daß, wie schon in Israel und bei der Johannestaufe, auch das NT das →Bekenntnis der Sünden kennt und mit der Fürbitte der Kirche und der Vergebung in Verbindung bringt (Apg 19, 18; Jak 5, 16).

Ein breiter Strom der katholischen theologischen Tradition (von der Auseinandersetzung mit Tertullian in der Bußfrage bis ins späte Mittelalter) sieht die Zusage der Vollmacht zu diesem Verfahren mit dem Sünder in der Bevollmächtigung der Jünger zum *Binden* und *Lösen* (Mt 16, 19 und 18, 18), wobei anders als heute die Binde- und Lösevollmacht von der Schlüsselgewalt unterschieden wird, während die heutige Schultheologie mit dem Tridentinum den deutlichsten Ort dieser Zusage in Jo 20, 21 ff erblickt. Unter Übergehung der ausschließlich dem →Petrus zugesagten Vollmacht im Hinblick auf die Schlüssel der Basileia und seiner Fundamentfunktion bleibt die Mt 16, 19 ihm und Mt 18, 18 den Jüngern versprochene Binde- und Lösevollmacht

dunkel, wenn man ihren Inhalt allein aus dem NT zu erheben sucht. Sie bedeutet im rabbinischen Sprachgebrauch »autoritativ erklären«, nämlich »verbieten« bzw. »erlauben« im Hinblick auf das Heil des Menschen; sie bedeutet ferner aber auch »mit dem Bann belegen« bzw. »den Bann aufheben«. So gut diese Bedeutung mit der oben dargelegten apostolischen Praxis harmonisieren würde, so problematisch ist es, sie ohne weiteres den erwähnten Matthäus-Logien zugrunde zu legen. Daß dort das Binden und das Lösen exponiert und isoliert verwendet werden und der Endredaktor der griechischen Matthäus-Fassung die zugrunde liegenden aramäischen Worte ohne weitere Erläuterung mit dem entsprechenden griechischen Begriffspaar wiedergeben konnte, setzt ein breiteres Bedeutungsfeld dieses Begriffspaares voraus, das vom Hörer bzw. Leser ohne weiteres verstanden werden konnte. Als solche breite Basis bietet sich die dämonologische Bedeutung von Binden und Lösen an, die in den Psalmen und auch sonst im AT, im ganzen antiken Orient und besonders in den Schriften der spätjüdischen Apokalyptik verbreitet war (wobei alle Redewendungen von Stricken, Fesseln und Fangnetzen zu berücksichtigen sind). Sie besagt, daß Gott (bzw. in seiner Vollmacht ein Frommer) die bösen Mächte bindet oder zuläßt, daß ein Sünder von den bösen Mächten gebunden wird, daß er aber bereit ist, bei Umkehr des Sünders gnädig und erbarmend wieder zu lösen. In diesem Sinn kommt unser Begriffspaar auch sonst im NT vor (z. B. Mk 7, 35; Lk 13, 12.16; Apg 2, 24; 1 Jo 3, 8; Apk 9, 14f; 20, 1.3.7 u. ö.). Nimmt man hinzu, daß bei den Matthäus-Logien auch der Kontext für eine solche primär dämonologische Bedeutung spricht (Mt 16, 18c: Hadespforten; Mt 18, 17: Verstoßen des verstockten Sünders in die Situation des »Heiden und Zöllners«), und nimmt man die mehrfache Bevollmächtigung der →Apostel als Widersacher der Dämonen in den Evangelien hinzu, so legt sich die primär dämonologische Bedeutung des Bindens und Lösens nahe. Diese widerspricht aber den übrigen möglichen Bedeutungen nicht, da auch das lehrautoritative Erlauben und Verbieten sowie das Bannen und Wiederaufnehmen, jeweils in der Vollmacht Gottes, das Heil des Menschen entscheidend berühren und evident von ekklesiologischer Struktur sind. Die von Jesus den Jüngern mitgeteilte Binde- und Lösegewalt ist demnach eine autoritative und richterliche Vollmacht über Sünder in der Kirche, deren Wirkung bis in den »Himmel« reicht und die im Zusammenhang mit dem entscheidenden Kampf gegen →das Böse zu sehen ist, also in ntl. Perspektive des heilsgeschichtlichen (nicht absoluten) Dualismus. Diese Vollmacht wirkt sich in einem konkreten Verfahren aus, das Jesus selbst nicht näher festzulegen brauchte, zumal es im damaligen Judentum vorgebildet war, nämlich in einer auch äußerlich sichtbaren Distanzierung der Gemeinde Jesu von dem Sünder, der sich selbst schon dem Bösen übergeben hatte, so daß er ihr wie ein Heide oder Zöllner war, bzw. in der Wiederherstellung des Friedens und der Gemeinschaft mit dem reuigen Sünder, wodurch er aus den Fesseln des Bösen

gelöst und ihm die Schuld vergeben wurde. Unabhängig von der Frage, ob die Zusage der Binde- und Lösevollmacht erst von seiten des Auferstandenen erfolgte, darf in dem Satz: »Empfanget Heiligen Geist: Denen ihr die Sünden nachlaßt, denen sind sie nachgelassen; denen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten« (Jo 20, 23), eine »das Binde- und Lösewort spezifizierende Überlieferungsvariante« (A. Vögtle) gesehen werden. Sie ruht auf denselben Voraussetzungen wie das Binde- und Lösewort, nämlich auf der Konstituierung der Kirche als dem Widerpart der Sünde in der Welt und auf dem theologischen, nicht äußerlich-kirchenrechtlichen Verständnis der Sünde in ihr.

III. Dogmengeschichtliches

Der Problemkreis der Dogmengeschichte des Bußsakramentes umfaßt, ganz summarisch gesehen, folgende Einzelfragen:
1. *Übergang von der altkirchlichen Bußdisziplin zur heutigen »Ohrenbeichte«.* Hier kann nur die von K. Rahner umfassend fundierte Grundsicht des Problems aufgezeigt werden: Es ist historisch und theologisch falsch, diesen Übergang in der Unterscheidung zwischen »öffentlicher« und »privater« Buße zu suchen. Der Unterschied zwischen der Praxis in der Väterzeit und in der Gegenwart liegt vielmehr darin, daß die Patristik (mit Belegen nachgewiesen bis mindestens zur 3. Synode von Toledo, 589) das Bußverfahren nur als einmaliges kannte und es heute beliebig oft wiederholt werden kann. Der Öffentlichkeitscharakter, d. h. das amtliche und greifbare Verfahren der Kirche gegen den Sünder in ihrer Mitte, blieb dagegen im Ausschluß des Todsünders vom sakramentalen Grundvollzug der Kirche, der →Eucharistie, und in der Auferlegung der Beichtpflicht für einen solchen mindestens grundsätzlich bis heute erhalten.
Im 2. und 3. Jh wird die rigorose Praxis, den nach Empfang der Taufe in schwere Sünde gefallenen Christen nur einmal zum Bußverfahren zuzulassen, seit der ersten deutlichen Bezeugung beim »Hirten des Hermas« mit der erwarteten Nähe des Endes begründet. Später war diese Härte einfach eine Maßnahme gegen den Laxismus in den christlichen Gemeinden. Sie hatte zur Folge, daß der Vollzug des Bußverfahrens von den Sündern meist in das hohe Alter bzw. auf das Sterbebett verschoben wurde. Die Auferlegung von Bußwerken härtester Art für die Dauer des ganzen Lebens trug noch wesentlich zu diesem Aufschub bei. Eine weitere Folge war, daß die bloß kirchenrechtliche, disziplinäre →Exkommunikation im 6. Jh (nicht früher!) von dem sakramentalen Bußverfahren abgespalten wurde. Der entscheidende Wandel in der Geschichte des Bußsakramentes geschah im 6. Jh. Er ist bezeugt bei Theodor von Tarsos, der 668 zum Erzbischof von Canterbury ernannt worden war (Paenitentiale Theodori I, 13): Die Kirchen im irisch-angelsächsischen Gebiet führten aus Gründen, die bis heute nicht geklärt sind, soweit sie sich nicht aus den kirchlich katastrophalen Folgen der rigorosen Praxis von selbst erklären, die

Wiederholbarkeit des Bußverfahrens für den einzelnen Gläubigen ein. Diese Wiederholbarkeit findet sich im 8. Jh schon überall auf dem europäischen Kontinent; im 9. Jh wird bereits ein periodisch regelmäßiger Vollzug des Bußverfahrens verlangt (jeweils in der Fastenzeit oder dreimal im Jahr); im 12. Jh ist die jährliche Beichte Pflicht, was vom IV. Laterankonzil 1215 als Mindestforderung an den Todsünder aufgestellt wird (D 437).

2. *Die dem Bußverfahren unterworfenen Sünden.* Nirgendwo in der rechtgläubigen Kirche wird gesagt, eine bestimmte Sünde könne nicht vergeben werden, bzw. sie könne nur von Gott, nicht aber von der Kirche im sakramentalen Bußverfahren nachgelassen werden. Wohl aber reflektiert die frühe Kirche sehr genau darüber, ob ein bestimmter Sünder die erforderte Bußgesinnung aufgebracht habe. Zweifel am Umkehrwillen mancher Sünder melden sich schon im NT an (Hebr 6, 4ff; 10, 26; 12, 12–16; 1 Jo 5, 16) und wirken sich in einer sehr rigorosen Praxis vor allem in der nordafrikanischen und spanischen Kirche (bis ins 4. Jh) aus. Diese Zweifel führten dazu, daß manchmal einem Sünder der Vollzug des Bußverfahrens verweigert wurde; aber nirgends wird diese Verweigerung als Unfähigkeit der Kirche zur sakramentalen Vergebung angesehen. Als neue Theorien, die sich auf keine alte Tradition berufen können, treten die Bußhäresien des Montanismus und Novatianismus mit der Forderung auf, den Kapitalsünder aus theologischen Gründen für dauernd aus der Kirche auszuschließen. Nach dem Kampf der römischen und nordafrikanischen Kirche gegen beide Häresien wurde der Novatianismus schon auf dem I. Konzil von Nizäa, 325, als → Häresie angesehen (D 55). Als Pflicht galt es vor allem, die sog. Kapitalsünden dem Bußverfahren zu unterwerfen, doch spricht schon Origenes von der Möglichkeit, auch »geheime« Sünden darin einzubeziehen. Im übrigen entwickelt sich in der Patristik auf biblischer Basis der heutige Todsündenbegriff, der sich nicht auf Glaubensabfall, Mord und Ehebruch beschränkt und auch nicht nur äußerlich-greifbare Sünden umfaßt: alle »Todsünden« waren Gegenstand des Bußverfahrens und sind es auf Grund des Kirchengebotes des IV. Laterankonzils bis heute.

3. *Ritus.* Vom 3. Jh ab läßt sich der Bußritus genau feststellen. Nachdem der Sünder über die Schwere seiner Schuld (eventuell nach Beratung mit einem »Seelenführer«) zur Klarheit gekommen war, legte er vor der amtlichen Kirche ein Bekenntnis seiner Schuld ab. Das Bußverfahren war damit eröffnet; nun mußte erfahrbar dokumentiert werden, was der Sünder durch sein Tun aus sich selbst gemacht hatte: die Entfernung aus der Mitte der Kirche. Zur Feststellung seines Umkehrwillens und zur Genugtuung der Schuld mußte er die Kirchenbuße (Bußwerke, Bußgewandung, Büßerplatz in der Kirche usw.) auf sich nehmen, die regional in der Länge differierte, so daß mancherorts die Wiederversöhnung schon nach einigen Wochen, meistens aber und mit immer größerer Härte erst auf dem Sterbebett gewährt wurde. Die Wiederaufnahme *(reconciliatio)* geschah unter Gebet und Hand-

auflegung durch den →Bischof, im Normalfall am Gründonnerstag (in den Ostkirchen mit einer Salbung verbunden). Eine genaue Regelung fand der Bußritus vom 4. Jh ab durch synodale, bischöfliche und päpstliche Gesetzgebung. Die rigorose Einführung von Dauerfolgen auch nach vollzogener Wiederversöhnung führte danach bald zu einer Verkürzung der kirchlichen Bußzeit (die wahrscheinlich zur Zeit Innozenz' I. und Leos I. auf die Fastenzeit zusammenschrumpfte). Nachdem im 6. Jh die Wiederholbarkeit des Bußverfahrens eingeführt worden war, blieb der Ritus wohl erhalten, doch mit den bedeutenden Unterschieden, daß ihn nun auch der einfache Priester vollziehen und er nicht nur am Gründonnerstag vorgenommen werden konnte. Lag in der Väterzeit das Gewicht des ganzen Verfahrens bei der Leistung des Genugtuungswerkes, so verlegte sich vom 8. Jh ab der Akzent auf das Bekenntnis, das selbst als ein Bußwerk angesehen wurde. Von ihm erhielt damals das ganze Bußverfahren den Namen »Beichte«. Die milderen, aufzuerlegenden Bußwerke waren in detaillierten Bußbüchern enthalten. In ihnen ist Ende des 8. Jh im »Ordo paenitentiae« der Ritus noch als ein zweigeteilter beschrieben: Der erste Teil enthielt die Auferlegung der Buße nach Bekenntnis und Befragung über die Glaubenswahrheiten, der zweite Teil die Wiederversöhnung des reuigen Sünders mit der Kirche unter Gebet und Handauflegung. Im 9. Jh wurde das Verfahren vereinigt. Versuche, die bis ins 16. Jh unternommen wurden, wenigstens für gewisse Sünden das große Verfahren vor dem Bischof wiedereinzuführen, blieben ohne Erfolg. Im Zusammenhang mit der Entwicklung der Theologie des Bußsakraments wurde im 13. Jh die *deprekative* (fürbittende) Form des Gebetes bei der Wiederaufnahme durch die *indikativische* »Absolutions«-Form ersetzt, jedoch so, daß die deprekative Form bei den →Ostkirchen weiterhin als gültig angesehen wird. Der ursprünglich gewöhnliche Stuhl des wiederaufnehmenden Bischofs bzw. Priesters erhielt seit dem Tridentinum eine geschlossene und seit dem 17. Jh die dreiteilige Form. Damit schrumpfte die Handauflegung zu einer Handerhebung.

4. *Das Bußverfahren als Sakrament.* Daß die Reaktion der Kirche in sichtbarer Form auf die Sünde in ihrer Mitte von Bedeutung für das Heil oder Unheil des Sünders ist, wurde schon für das NT als dort ausdrücklich gesagt aufgezeigt. Überall dort, wo Zeugnisse für das Bußverfahren in der frühen Kirche vorhanden sind, bleibt diese Überzeugung aufrecht (besonders ausführlich sind Tertullian, Origenes, Cyprian). Daß der Ritus der Wiederversöhnung mit der Kirche *(pax cum ecclesia)* eine Wiederverleihung des →Hl. Geistes bedeute und zusammen mit der Buße die Sünden tilge, sagen die Väter der Hochpatristik (Ambrosius, Augustinus usw.) ausdrücklich. Zuweilen wird die subjektive Buße dabei so hoch bewertet, daß eine bloß deklaratorische Auffassung des Wiederversöhnungsritus möglich scheint (wenn auch nur bei spärlichen Zeugen). Seit sich in der Sakramententheologie der Früh- und Hochscholastik die Siebenzahl der Sakramente deutlich herausstellte, wurde von Anfang an das Bußverfahren zu

diesen sieben Sakramenten gezählt (Mitte des 12. Jh; →Sakrament); seine Sakramentalität wurde auch von den orthodoxen Ostkirchen mit Ausnahme des calvinisch inspirierten Kyrillos Lukaris nicht bestritten. Daß eine wesentliche Wirkung dieses Bußsakramentes in der Versöhnung des reuigen Sünders mit der Kirche bestand (wegen einer inneren Zusammengehörigkeit von →Frieden mit Gott und Frieden mit der Kirche), war in der Früh- und Hochscholastik durchaus noch geläufig. Die heutige einseitig individualistische Auffassung des Bußsakramentes und das Zurücktreten seines wesentlich ekklesiologischen Aspektes kann auf die theologische Auseinandersetzung mit J. Wiclif und J. Hus zurückdatiert werden. Wenn die kirchliche Lehre gegen diese daran festhielt, daß auch der Sünder noch zur Kirche gehört, dann lag zunächst ein vergröberndes, mechanisches Verständnis dieser Lehre nahe, als ob es nicht in der Art der Kirchenzugehörigkeit Stufen und Grade gäbe. Von daher war dem Verständnis der Absolution als Erteilung des Friedens und der Gemeinschaft mit der Kirche im vollen Sinn der Weg verbaut.

5. *Sonderformen.* Die im Verlauf der Bußgeschichte aufgetretenen Sonderformen des Bußverfahrens können dessen Grundverständnis als Sakrament nicht ernstlich gefährden. Zu nennen sind hier die im 4. und 5. Jh greifbaren Formen der Kleriker- und Häretikerbuße, das Aufkommen der Mönchsbeichte in den Ostkirchen des 5. und 6. Jh (d. h. das Schuldbekenntnis auch vor solchen Mönchen [→Mönchtum], die nicht Priester waren), die sich bis ins 14. Jh hielt, und die Konversen- und Klosterbuße (d. h. der Übertritt eines reuigen Sünders, dem lebenslängliche Buße, z. B. völlige eheliche Enthaltsamkeit, auferlegt war, in ein Kloster), die vom 5. Jh ab bezeugt ist. Ob das reuige Bekennen vor einem →Laien und Mitbruder in dem Fall, daß kein Priester zur Verfügung stand (das auch im Westen vom 11. Jh ab bis Duns Scotus als Pflicht gelehrt wurde), und die »Weihe« eines Konversen ein geeigneter, ja vielleicht der beste Ausdruck eines *votum sacramenti paenitentiae* waren, sind theologische Sonderfragen.

6. *Die sakramentale Absolution.* Beim Einsetzen der scholastischen Reflexion über das Bußsakrament war es bereits allgemeine Überzeugung der Theologen, daß ein Sünder mit wirklicher und aufrichtiger Reue (die noch nicht als *attritio* und *contritio* differenziert wurde) von Gott schon vor dem Vollzug des Bußsakramentes die Vergebung der Schuld erlange (12. Jh). Bis Mitte des 13. Jh wird bei aller Betonung der strengen Beichtpflicht nicht gesagt, daß die priesterliche Absolution einen Einfluß auf die Vergebung der Schuld als solcher habe; der Absolution werden andere Wirkungen zugeschrieben (bloße Deklaration, Nachlassung der Sündenstrafen oder Verwandlung der bedingten Vergebung in eine absolute). Noch Thomas von Aquin sieht den Normalfall darin, daß ein schon Gerechtfertigter zum Bußsakrament hinzutritt, der wegen seiner Reue die →Rechtfertigung empfing. Er weiß dann allerdings auch davon, daß ein Sünder, dem ohne bösen Willen diese Reue fehlt, der sich aber wirklich von seiner Sünde abge-

kehrt hat, kraft der Gnade des Bußsakramentes die notwendige Reue empfange. Wie vor allem die Forschungen von V. Heynck gezeigt haben, gelangte die abendländische Theologie mit Wilhelm von Auvergne, Bonaventura, Thomas von Aquin u. a. somit wieder auf die Linie der Patristik, wenn auch auf einem ganz anderen Weg: Die Vergebung der Schuld ist eine Wirkung des Bußsakramentes selbst. Dies blieb die durchgängige Auffassung der katholischen Theologie bis heute.

IV. Systematisch

1. *Das Bußverfahren* der katholischen Kirche, das sich von der bloßen kirchenrechtlichen Kirchenzucht unterscheidet, *ist ein Sakrament.* Denn wenn die Kirche selbst sakramentales Zeichen für die in der Welt bleibende vergebende Gnade Christi ist, wenn es Sünden gibt, die aus dem Rahmen der gewöhnlichen Sündigkeit des Menschen herausfallen (für welche alltägliche Schwachheit er alltäglich Buße tun muß), wenn es nach dem Empfang der Taufe eine innere Umkehrmöglichkeit des Sünders gibt und die Kirche die Vollmacht hat, dieses vergebende Wort ihrem Glied zuzusprechen, dann muß die Zusage dieses wirksamen Wortes samt dem einleitenden und distanzierenden Verfahren, in dem die Schuld des Sünders festgestellt wird, ein Sakrament sein, das in der individuellen Heilsgeschichte ein neues Heilsereignis und darum von der Taufe verschieden ist (D 807, 844, 866, 894f, 911ff u. ö.). Es ist von Jesus Christus selbst gestiftet durch die Übertragung der Binde- und Lösevollmacht an die Jünger (Mt 16, 19; 18, 18; Jo 20, 21–23), aber auch durch seinen Willen zur Kirche insgesamt, zum heiligen Wesen dieser Kirche, durch seine Stiftung der Kirche in einem im Hinblick auf die Schuld heilsgeschichtlich schon determinierten Mutterboden. Darum ruht dieses Sakrament als Institution auf dem →Gebet der ganzen Kirche für die Sünder in ihr, die diesem Gebet die gnadengeschenkte Reue zu danken haben, es ruht auf der auch subjektiven Heiligkeit und Buße der Kirche. Aber in der Konkretisierung und Aktualisierung dieses Sakramentes nimmt das Verfahren unvermeidlich die Gestalt eines Gerichtes an (D 895, 902, 919). Dieses Gericht erfordert notwendigerweise einen bevollmächtigten Richter, d. h. in der heutigen Kirche den mit der »Beichtjurisdiktion« ausgestatteten Priester (D 902f, 920, 957 u. ö.), dessen Vollmacht von der Kirche begrenzt werden kann (D 903, 921), während sie aber weiß, daß ihre Vollmacht selbst sich grundsätzlich auf alle Sünden und die Wiederholung des Bußverfahrens erstreckt (D 839, 895, 903 u. ö.).
2. Das richterliche Verfahren wird von seiten der Kirche heute dadurch eingeleitet, daß sie das *Eingeständnis der begangenen Schuld* entgegennimmt (die Beichte). Dieses Geständnis wird von der Kirche derart verlangt, daß alle subjektiv schweren Sünden, die noch nicht Gegenstand eines direkten sakramentalen Bußverfahrens waren, also

auch die anscheinend rein innerlichen, nach ihrer Zahl und Art wenigstens einmal im Jahr (in der Osterzeit) gebeichtet werden müssen (D 437, 899ff, 916ff). Dazu kommen weitere positive Festlegungen: leibliche Gegenwart des Beichtenden und des Priesters, Schutz des Bekenntnisses durch das Beichtgeheimnis, Möglichkeit der Beichte »läßlicher« Sünden. Die Forderung nach der Beichte ruht nicht allein auf positiven Anordnungen, sondern ergibt sich aus dem Wesen der Sache selbst. Im Bekenntnis tilgt der Todsünder den falschen Schein, als gehöre er in Wirklichkeit noch im vollen Sinn zur heiligen Kirche, er dokumentiert auch nach außen hin seinen inneren Zustand und wird so auch vor der Kirche der, der er bereits durch seine Schuld vor Gott ist. Ein solches Stehen zur Wahrheit aber ist Bedingung für eine wirkliche und ehrliche Versöhnung, Bedingung von beiden Seiten: von der Kirche zu fordern, vom Sünder zu leisten. In der heutigen Beichte liegt der letzte Rest der altkirchlichen Bannung als amtlich dokumentierter Distanzierung.

3. Das richterliche Verfahren der Kirche hat auch, wenigstens in irgendeinem Sinn, die *Bekundung der Reue* von seiten des Sünders zum Gegenstand. Die Reue über die Schuld, die innerlich und echt sein und aus dem Glauben kommen muß, ist notwendig, damit das Bußverfahren gültig und wirksam vollzogen werden kann (D 807, 817, 896ff, 914 u. ö.). Punktuell gesehen ist diese Reue das Distanzieren des Menschen von der eigenen verkehrten Tat, das von der Gnade Gottes selbst getragen ist, aber vom Menschen her gesehen verschiedene Gründe haben kann. Liegt der wesentliche Grund im Bedenken der →Gerechtigkeit Gottes, die ein Strafurteil über die Sünde bedeutet, so spricht man von »unvollkommener Reue« (*attritio* im heutigen theologischen Sinn). Wird diese Reue getragen und letztlich bestimmt von der →Liebe zu Gott um Gottes willen, so daß der Sünder sich aus dieser Liebe von seiner Tat abkehrt, so heißt sie »vollkommene Reue« (*contritio* im heutigen theologischen Sprachgebrauch). Wenn es auch katholische Lehre ist, daß das Bußsakrament selbst mit der *attritio* allein empfangen werden kann (D 898), so kann sachlich das Wesen der Reue doch noch umfassender und nicht auf die schuldhafte Tat allein eingeengt gesehen werden. Die wirklich schwere Schuld (die Todsünde) wird ja konkret nach allen Gesetzen der menschlichen Psychologie nicht rein punktuell begangen, sondern wird darin bestehen, daß der Mensch ein verkehrtes, weil das Endliche verabsolutierendes Wertsystem errichtet, sich in allen Haltungen und Dimensionen mit diesem identifiziert und glaubt, auf den endlichen Wert (den er vergöttlicht) nicht verzichten zu können, weil ohne ihn das Dasein sinnlos würde. Das von aszetischen Schriftstellern sentimental beschriebene Schmerzende an der Reue ist darum in dem zu sehen, daß der Mensch sich nicht von einer punktuellen Tat allein, sondern von sich selbst abkehren muß. Aus diesem tiefgreifenden Prozeß wird erst deutlich, warum der Vollzug des Bußsakramentes mit dem Bekenntnis eingeleitet werden muß, in dem der Mensch eben die radikale Stel-

lungnahme gegen sich selbst objektiviert; es ist aber auch klar, daß diese desillusionierende, befreiende Stellungnahme gegen sich selbst und gegen die Verknechtung durch das selbsterrichtete System allein von der Gnade Gottes geschenkt werden kann und von ihr erbetet werden muß. Ist erst einmal dieser fundamentale Schritt getan, so erscheint die Distanz zwischen »unvollkommener« und »vollkommener« Reue nicht mehr so groß, wie es nach der Theorie scheint. Wenn auch diese Distanzierung des Menschen von sich selbst für den priesterlichen Richter deutlich werden muß, weil sonst ja über die notwendige Disposition keine Klarheit herrscht (D 754), so wird man doch in vielen Fällen diese Bekundung bereits im Hinzutreten des Menschen zum Bußverfahren samt allem Beschwerlichen, Beschämenden und »Schmerzenden« sehen dürfen.

4. Liegt der historische Grund dafür, daß der Priester dem Büßer klug und angemessen eine *Genugtuung* aufzuerlegen hat (D 905f, 923, 925), in der Struktur des alten Bußverfahrens, in dem die Ableistung dieser Genugtuung der eindeutige Beweis für die subjektive Reue und Umkehr des Sünders war, bis die beiden Phasen des Verfahrens vereinigt waren (so daß heute diese Genugtuung auch nach der Absolution getan werden kann), so wird heute deutlicher gesehen, daß der Mensch mit der Übernahme der Genugtuung die Straffolgen seiner Schuld auf sich nimmt, die auch nach der Vergebung der Schuld noch notwendig bleiben (D 807, 840) und als Objektivationen der Schuld im Innern des Menschen und in seiner Umwelt zu denken sind. Der Sinn dieser Genugtuung wird also mit der Auferlegung mechanischer Werke nicht erfüllt, sondern nur durch ein tiefgreifendes Entgegenwirken gegen das spezifische Wesen der Schuld des bestimmten Menschen, welches Entgegenwirken wie jede eigentlich christliche →Aszese Mitsterben mit Christus aus seiner Gnade ist.

5. *Das Dazutun des Büßenden* zum Zustandekommen des Bußsakramentes, also Reue, Bekenntnis und Genugtuung, wird von der Theologie als »Quasimaterie« oder als »integrierende Teile« des Bußsakramentes bezeichnet. Das wirksame sakramentale Wort (die »Form«: D 699) ist die mündliche Absolution, gesprochen vom Priester in der indikativischen Form eines richterlichen Spruchs (in der lateinischen Kirche). Dieser deklariert nicht bloß, daß die Vergebung durch Gott geschehen sei, sondern wirkt die Vergebung bei Gott, das »Gelöstsein im Himmel« (D 699, 896, 902, 919, 925 u. ö.), indem der reuige Sünder von neuem erlangt, wofür Christus gestorben ist (D 894), so daß er nicht mehr der ewigen Verwerfung (→Eschatologie) anheimgegeben ist (D 807, 840, 925). Diese Vergebung ist zugleich Wiederzulassung zur *communio sacramentorum*, Versöhnung mit der Kirche.

6. Ist deshalb der Vollzug des Bußsakramentes »mittelhaft« (weil das Sakrament in gewissen Situationen durch den – nicht notwendig reflexen und ausdrücklichen – Wunsch nach ihm vertreten werden kann) zum Heil aller jener notwendig, die nach der Taufe subjektiv schwere Schuld auf sich geladen haben (D 724, 895, 899, 901, 916f u. ö.), so

hält es doch die Kirche für theologisch möglich und für das geistliche Leben wünschenswert, wenn der einzelne Christ auch ohne schwere Schuld öfter zum Bußsakrament hinzutritt. Auch in dem Verfahren der *Andachtsbeichte* wird der ekklesiologische Aspekt jeder Sünde und der Sündenvergebung, die dialogische Existenz des Menschen, die Dankbarkeit gegenüber den mitbetenden Brüdern, das christliche Überlassen an fremde Verfügung bekundet.

7. Nach der Sakramentenlehre des Thomas von Aquin kommt jedem Sakrament als dem gnädigen Handeln Gottes in Christus am Menschen eine dreifache *Zeichenfunktion* zu als *signum rememorativum, demonstrativum* und *prognosticum* (S. th. III, 60, 3). Diese als notwendig nachweisbare Struktur der Sakramente bedeutet für das Bußsakrament:

a) Es ist *signum rememorativum* des Todesleidens Christi, der, im Fleisch der Sünde (Röm 8, 3) und zur Sünde geworden (2 Kor 5, 21), das Gericht Gottes über die Sünde auf sich nahm, das in ihm und um seinetwillen zum Gericht der Gnade wurde. Indem der Sünder seine reale Verkehrtheit eingesteht und über sie richten läßt, tritt er ein in den Mitvollzug des Sterbens und bekennt er sich zur Rettung im Kreuz allein.

b) Es ist *signum demonstrativum*, indem in ihm das Zorngericht Gottes ergeht und dieses zugleich zur gnädigen Vergebung wird.

c) Es ist *signum prognosticum*, weil in ihm das endgültige und alles enthüllende Gericht Gottes schon anhebt, auf das hin der Mensch im Vollzug des Bußsakramentes willig, demütig und glaubend auslangt.

J. A. Jungmann, Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Innsbruck 1932; E. Amann–A. Michel–M. Jugie, Pénitence-Sacrament, in: DThC XII (1933), 748–1138; N. Krautwig, Die Grundlagen der Bußlehre des Johannes Duns Scotus. Freiburg 1938; B. Poschmann, Paenitentia secunda. Bonn 1940; P. Anciaux, La théologie du sacrement de pénitence au XII[e] siècle. Louvain 1949; P. Galtier, Aux origines du sacrement de pénitence. Rom 1951; B. Poschmann, Buße und Letzte Ölung (HDG IV/3). Freiburg 1951; J. Grotz, Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche. Freiburg 1955; A. M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik IV/2, Regensburg 1956, 48–99; H. Gross, Bann, in: LThK I ([2]1957), 1225–1227 (Lit.); V. Heynck, Attritionismus, in: LThK I ([2]1957), 1019–1021; J. A. Jungmann, Bußriten, in: LThK II ([2]1958), 823–826 (Lit.); K. Rahner, Bußdisziplin, in: LThK II ([2]1958), 805–815 (Lit.); K. Rahner, Bußsakrament, in: LThK II ([2]1958), 826–838 (Lit.); A. Vögtle, Binden und Lösen, in: LThK II ([2]1958), 480–482; C. Vogel, Bußbücher, in: LThK II ([2]1958), 802–805 (Lit.); K. Rahner, Schriften zur Theologie. Einsiedeln-Zürich-Köln [4]1960, II, 143–183. III, 211–245; P. Anciaux, Das Sakrament der Buße. Mainz 1961; V. Heynck, Kontritionismus, in: LThK VI ([2]1961), 510–511; E. Walter, Deine Sünden sind dir vergeben. Mainz 1961.

H. Vorgrimler

W. Uhsadel, Evangelische Beichte in Vergangenheit und Gegenwart. Gütersloh 1961; S. Hübner, Kirchenbuße und Exkommunikation bei Cyprian, in: ZKTh 84 (1962), 49–84; O. Semmelroth, Das Bußsakrament als Gericht, in: Scholastik 37 (1962), 530–549; N. Adler, Die Handauflegung im NT bereits ein Bußritus? Zur Auslegung von 1 Tim 5, 22, in: Neutestamentliche Aufsätze (Festschrift f. J. Schmid). Regensburg 1963, 1–6; H. Vorgrimler, Matth. 16, 18 s. et le sacrement de la pénitence, in: L'homme devant Dieu (Festschrift H. de Lubac). Bd. I. Paris 1963, 51–61; P. Anciaux – R. Blomme, Beichten heute. Mainz 1964; M. Schmaus, Katholische Dogmatik, Bd. IV/1. München [6]1964, 529–677 (Lit. 829ff); K. Rahner, Das Sakrament der Buße als Wiederversöhnung mit der Kirche, in: Schriften zur Theologie VIII.

Einsiedeln 1967, 447–471; K. RAHNER, Bußsakrament, in: SM I (1967), 655–679; O. SEMMELROTH, Buße und Beichte. Theologische und seelsorgliche Überlegungen. Frankfurt/M. 1967: M. THURIAN, Die Beichte in den evangelischen Kirchen, in: Concilium 3 (1967), 278–281; W. KASPER, Beichte außerhalb des Beichtstuhls?, in: ebd. 282–286; L. BERTSCH, Sünde – Buße – Beichte, in: Theologische Akademie, hrsg. v. K. Rahner – O. Semmelroth. V. Frankfurt 1968, 114–131; W. LENTZEN-DEIS, Buße als Bekenntnisvollzug. Versuch einer Erhellung der sakramentalen Bekehrung an Hand der Bußliturgie des alten Pontificale Romanum. Freiburg 1969.

DEMUT

I. Biblisch II. Theologiegeschichtlich III. Systematisch

Allgemeines. Demut (ahd. diomuotî, mhd. dêmuot) meint die Gesinnung des Dienstes, den Mut zum Dienen. Als sittlich-religiöser Begriff ist er die Wiedergabe von *humilitas* und ταπεινοφροσύνη. Nach seiner Grundbedeutung will er die Gesinnung des Dienstes vor Gott und den Menschen zum Ausdruck bringen. *Humilis*, als Übersetzung von ταπεινός, leitet sich her von *humus* und meint zum Erdboden gehörig, ihm nahe, niedrig (Thesaurus Linguae Latinae VI, 3103–3114), unterwürfig, verächtlich. *Humilitas* beinhaltet *ignobilitas*, *afflictio*, *infirmitas* als Elend, Schwäche, Ruhmlosigkeit, auch Bescheidenheit (Thesaurus Linguae Latinae VI, 3115–3119). Im Christentum werden *humilis* und *humilitas* neben Niedrigkeit zum Ausdruck für Demut. Aus der Wurzel huom stammen *homo*, *humanus* und *humilis*. Lebt der Mensch *(homo)*, von der Erde *(humus)* genommen, seiner Seinsgegebenheit gemäß, ist er *humilis* im allgemeinsten Sinn. Ταπεινός meint niedrig, gering, armselig, servil, verächtlich, ταπεινοφροσύνη aber läßt sich vor den paulinischen Briefen in der Profanliteratur nicht nachweisen.

Sicher ist, daß die *Antike* die Demut nicht gekannt hat, wie sie im Beispiel Christi aufleuchtet und in seiner →Nachfolge zu verwirklichen ist. Das schließt nicht aus, daß der außerchristliche Mensch in seiner Hingabe an die Gottheit und im Dienst an seinem Nebenmenschen demütig sein kann. Die Antike kannte eine gewisse kreatürliche Demut, fürchtete die Maßlosigkeit der Hybris und forderte die Tugend der σωφροσύνη (Maßhalten, Selbstbescheidung, Wissen um die Grenze). Sokrates lehrte die »Ehrlichkeit vor sich selbst« und folgte dem Spruch des Delphischen Orakels: »Erkenne, daß du ein Mensch bist und kein Gott!« Im allgemeinen aber preist die Antike die stolze Autonomie des Menschen, der die →Tugend sich selbst erwirbt und als ein μεγαλόψυχος (Aristoteles) sich großer Dinge für würdig erachtet.

I. Biblisch

1. Im *AT* findet sich die kreatürliche Demut. Sie ist wesentlich eine solche vor Gott. Hier entsprechen עָנִי, arm, elend, niedergebeugt, niedrig, und עָנָו, sich duckend, gebückt, unterwürfig, furchtsam (Is 41, 17; Pss 10, 17; 22, 27; Sir 29, 8), unseren obigen Begriffen. Der Plural

עֲנָוִים meint neben der ursprünglichen Bedeutung später »die Frommen«, die sich als Knechte Jahwes fühlen und sich seinem Willen unterwerfen. Seit Amos erscheint עָנָו in der Bedeutung »sich freiwillig in den Zustand eines עָנִי versetzen« und »sich demütig beugen vor Gott«. Jahwe nimmt sich gerade der Armen und Bedrückten an. Mit der Verinnerlichung des →Glaubens wird immer mehr die Forderung nach einer demütigen Gesinnung vor Gott laut, besonders bei den →Propheten, in den Psalmen und Weisheitsbüchern. »Suchet Jahwe, ihr Demütigen des Landes alle ... strebt nach Gerechtigkeit, strebt nach Demut ...« (Soph 2,3). Diese »Armen des Landes« sind die »Frommen«, das עַם עָנִי וָדָל (LXX: λαὸς πραῢς καὶ ταπεινός; Soph 3,12; Is 10,2; Ps 86,1f). Ihrer erbarmt sich Gott (Is 49,13), auf sie blickt er (Pss 66,2; 149,4), ihnen schickt er seinen Gesalbten mit der Frohbotschaft (Is 61,1f), ihnen schenkt er →Gnade (Spr 3,34; Ps 25,9; Sir 3,20) und →Weisheit (Spr 11,2). Die »Demütigen im Lande« werden Träger der Heilshoffnung, sie streben nach Recht und →Gerechtigkeit (Soph 2,3; Ps 37,11; Job 24,4) gegenüber den Mitmenschen und nach Dienst und Ehrfurcht vor Gott (Mich 6,8). Als schärfster Gegensatz wird der Hochmut verurteilt (Is 2,12; Ez 21,31; Dn 3,98–4,34; Spr 3,34; Sir 1,30 u.ö.; vgl. Gn 11,1–9). Jahwe stürzt die Stolzen und erhebt die Niedrigen (Ez 21,31; Job 5,11; Pss 138,6; 147,6), er spottet der Spötter und gibt Gnade den Demütigen (Spr 3,34). Stolz ist Abfall von Gott und Anfang der Sünde (Sir 10,12f), die *humiles spiritu* aber erlangen das →Heil (Ps 34,19; 2 Chr 12,7). Sich demütigen meint bisweilen auch sich kasteien, fasten (vgl. Lv 16, 29.31; Is 58,3.5).

Vor Gott ist der Mensch Staub und Asche (Gn 18,27; Weish 9,13–16), ein Schatten (Job 13,25; 14,1f), Völker nur ein Tropfen am Eimer, die Welt ein Stäubchen (Is 40,15ff; Weish 11,22). Und doch: »Was ist der Mensch, daß du sein gedenkst?« (Ps 8,5; Prd 5,1) Staunen, demütiger Gehorsam und unbedingtes Vertrauen ist die Haltung des Menschen (Ps 115,1). Was diese Demut meint, zeigt Ps 131,1. Im AT ist sie wesentlich Demut vor Gott.

2. *Judentum.* In den Texten von Qumran erscheint die Demut öfters im Zusammenhang mit den »Armen« (→Armut) im Sinn des AT. In der eschatologischen Tradition steht 1 QM. Die »Niedrigen« vollstrecken die Gottesrache. Sie sind demütigen Geistes, »Arme im Geiste«. Geist der Demut (רוּחַ עֲנָוָה) ist Gehorsam vor Gott (1 QS IV, 3–8). Armut als Bekenntnis der eigenen Nichtigkeit und Ohnmacht ist nicht ein »Zustand«, sondern eine »Haltung« vor Gott (1 QH XVII, 22), aber auch gegenüber dem Nächsten (1 QS II, 24; IV, 3; V, 3; IX, 22; XI, 1). Philo weiß, daß Gott das Niedrige ansieht (Decal. 41; Spec. Leg. 1,308). Gut ist die ταπείνωσις, die den unvernünftigen Hochmut vernichtet (Fug. et Inv. 207; Post. Cain. 48,136), die ἀτυφία oder Demut (Abrah. 24; vgl. Josephus Flavius, Ant. 17,138: ἀνύβριστος). Sünde entspringt aus dem Stolz (οἴησις, τῦφος), den man durch Selbsterkenntnis überwindet (Spec. Leg. 1,262.265.252; Somn.

2, 116f). Die Rabbinen (Billerbeck I, 192ff) fordern einen demütigen Geist und einen bescheidenen Sinn von den Schülern Abrahams. Demut gehört zu den achtundvierzig Dingen, durch die man die Thora erwirbt. Nach dem Vorbild Gottes (Is 57, 15) neigt sie sich zu den Niedrigen und gilt als die größte Tugend (Billerbeck III, 454).

3. *NT.* Was die Demut zur christlichen Demut macht, ist das Vorbild Christi. Im NT hat ταπεινός nicht mehr die abwertende Bedeutung des Profangriechischen. Es kommt nur noch vor im Sinn von »gering, belanglos« in Röm 12, 16 und »fügsam, ergeben« in 2 Kor 10, 1. Als Verbum drückt es »sich bescheiden« aus (2 Kor 11, 7; vgl. 10, 1), »anspruchslos und genügsam sein« (Phil 4, 12). Einzigartig zeigt Phil 2, 5–11 die *humilitas Dei*, die Selbstentäußerung des Gottessohnes in die Knechtsgestalt (vgl. Hebr 12, 2) und seine Erhöhung in die →Herrlichkeit Gottes. Hier erfüllen sich die atl. Aussagen und wird das Vorbild alles Sicherniedrigens und Erhöhtwerdens sichtbar (Lk 1, 48; 14, 11 u. ö.; 1 Petr 5, 5 u. Jak 4, 6 zitieren Spr 3, 34). Gott schaut auf die Niedrigkeit seiner Magd (Lk 1, 32), aller Geringheit des Menschen ist seine Hilfe nahe (Mt 5, 3; 2 Kor 7, 6; Jak 4, 6; 1 Petr 5, 5). Im Mittelpunkt der ntl. Lehre von der Demut steht Jesu Wort: »Lernet von mir, denn ich bin πραΰς καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ« (Mt 11, 29; vgl. Spr 16, 19). Demut ist also nach dem Vorbild Christi gefordert. In seiner Nachfolge verwirklicht sie sich nicht nur vor Gott, sondern auch vor den Mitmenschen. Diese »soziale« Demut fehlte der Antike, aber auch weithin dem AT. Durch Wort und Tat lehrte Jesus die Demut. Er fordert die schlichte, arglose und einfache Kindesgesinnung als Bedingung der Zugehörigkeit zur »Königsherrschaft Gottes« (→Reich Gottes; Mt 18, 4; Mk 10, 15), das Armsein im Geiste (Mt 5, 3; 11, 25). Nicht die selbstgefällige Haltung des Pharisäers gilt vor Gott, sondern das demütige Bekenntnis des Sünders (Lk 18, 9–14; 16, 15), nicht das Streben nach Auszeichnung (Mk 12, 38f par.), nicht der Rangstreit der Jünger (Mk 9, 34f; 10, 35–45 parr.), sondern das Dienen in →Liebe. Neben Jesu Wort: »Einer ist euer Lehrer, ihr alle aber seid Brüder« (Mt 23, 8) steht: »Ich bin unter euch wie der Diener.« So soll der Größte Diener aller sein nach des Herrn Vorbild: »Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für die Vielen« (Mk 10, 45; Lk 22, 28; vgl. Maria, die »Magd« des Herrn: Lk 1, 38). Auch seine Jünger sollen sich gegenseitig den Dienst »demütigen Fußwaschens« erweisen (Jo 13, 14–17), in seiner Nachfolge frei werden von allen ichsüchtigen Wünschen, sich selbst verleugnen und Gottes Willen erfüllen in allem (Mk 8, 34; Jo 6, 38).

Der Demut Vorbild hat auch Paulus in Christus geschaut (Phil 2, 5 bis 11). Wer dem Herrn nachfolgt, muß die Sätze der Bergpredigt erfüllen (Röm 12, 13ff). Einträchtige Gesinnung verlangt der Apostel, die nicht das Hohe und Stolze im Sinn hat (τὰ ὑψηλά), sondern es mit den ταπεινοί hält (Röm 12, 16; vgl. 1, 30; 11, 20; 12, 3). Hier wird der Übergang zur neuen Wortprägung sichtbar: dem ὑψηλὰ φρονεῖν wird

das ταπεινὰ φρονεῖν, die ταπεινοφροσύνη gegenübergestellt, die Demut, die dem Herrn dient (Apg 20, 19) und in der man würdig seiner Berufung wandelt (Eph 4, 2; Kol 3, 12), fern aller selbstgemachten und falschen Demut (Kol 2, 18.23). Wesen und Haltung des Christen umschreibt Paulus mit der Frage: »Was hast du, das du nicht empfangen hast?« (1 Kor 4, 7) Er weiß aus eigener Erfahrung: »Wenn ich schwach bin, bin ich stark« (2 Kor 12, 10), und wie er durch Gottes →Gnade das geworden ist, was er ist (1 Kor 15, 10; 2 Kor 3, 4ff), wie er in Gott allein alles vermag. Es gibt kein Rühmen des Menschen (1 Kor 1, 29); sein Ruhm ist Christus und sein Kreuz (1 Kor 1, 31). Nicht sich selbst will er gefallen, sondern Gott allein (Röm 8, 8; 1 Kor 7, 32; 2 Kor 5, 9; 1 Thess 4, 1). Neben der Demut vor Gott stellt Paulus auch ihre soziale Seite heraus: Einer soll den anderen gelten lassen, auf sein Wohl bedacht sein und ihn für höher achten als sich selbst (Phil 2, 3). So zeichnet Paulus eine Demut, die sich gegenseitig unterordnen läßt (Eph 5, 21) und die eine notwendige Gemeindehaltung ist (Eph 4, 2; Kol 3, 12): in Achtung sich gegenseitig zuvorkommen und einander in Liebe ertragen (Röm 12, 10). Das führt zum »Hohen Lied der Liebe«, einer Liebe, die die Demut zur unerläßlichen Voraussetzung und Grundlage hat (1 Kor 13, 4–8).

II. Theologiegeschichtlich

1. *Griechische Väter.* Noch formlos und allgemein wird in den frühchristlichen Schriften von Demut gesprochen, oft in Anlehnung an das AT oder Paulus (vgl. u. a. IgnEph 10, 2; Did 3, 9), im Zusammenhang in 1 Clem 13, 1–19, 1. Gegenüber dem Stolz (τῦφος) wird das ταπεινοφρονεῖν gefordert nach dem verpflichtenden Vorbild Christi und der Großen des AT. Mit dem Fasten wird ταπείνωσις (Demütigung, Kasteiung) verbunden (53, 2; 55, 6; vgl. Dt 9, 9; Ex 34, 28; Est 4, 16). Diese Linie wird im »Pastor Hermae« fortgesetzt, wo die ταπεινοφροσύνη als »Selbstverdemütigung« mit dem Fasten (v 3, 10, 6) und mit der μετάνοια (hier als Buße, Kasteiung; → Umkehr) verknüpft ist (m 4, 2, 2). Die negative Wertung der Demut, der Zug zur Geringschätzung seiner selbst, sich zum letzten (ἐνδεέστερος) aller Menschen machen (m 11, 8), wird fortan von Einfluß sein. Das ist der Vorwurf des Celsus gegen die christliche Demut, die Origenes verteidigt, obwohl es auch ihm schwer ist, Klarheit über sie zu bekommen (Contr. Cels. 6, 15). Klemens von Alexandrien spricht wenig von Demut (ἀτυφία als Verneinung des τῦφος). Christus als der ἄτυφος θεός ist ihr Vorbild (Paed. II, 3, 38, 1; 10, 112, 1; I, 12, 99, 1; Strom. IV, 6, 33, 3; VII, 3, 14, 1). Demgegenüber sieht Origenes das vollkommene Ideal des Christen auch in der Demut verwirklicht und ist vor Augustinus ihr »begeisterter Lobredner« (W. Völker). Sie ist ihm ein δόγμα, daß man sie nur von Christus lernen kann (Contr. Cels. 6, 15; vgl. In Cant. 2, 3: *modica quadam stilla defluxerit* in der Menschwerdung; vgl. In Mt. 13, 18; ταπείνωσις des πνεῦμα ἅγιον). Dem *magister*

humilitatis muß man nachfolgen (In Lv. 10,2; In Iud. 3,1), nicht in der gottverhaßten *superbia* (In Lv. 8,11), die des Teufels Sünde (→Satan) und aller Übel Ursprung ist (In Ez. 9,2; In Gn. 5,6), sondern in Kindesgesinnung und »Armut des Geistes«. So wird Demut zu Erhöhung und Seligkeit (In Ios. 5,1; In Gn. 2,5; In Cant. 1,6 u. ö.). Die *humilitas laudabilis* lehrt Christus (Mt 11,29; Lk 14,11), die *culpabilis* oder *inanis* stammt aus der Sünde und Erniedrigung (In Ios. 20,5). Jene ist auch soziale Demut, wenn wir lernen, *nullum spernere, nullum horrere, nullum contemptibilem ducere* (vgl. In Mt. 2,2; 15,8; 16,8). Einen achtfachen Kampf gegen den Stolz müssen wir führen, meint Athanasius, und so den sicheren Grund für die Demut legen (Ep. 2 ad Cast. 8), die allein der Teufel nicht nachahmen kann. Sie muß in innerer Gesinnung bestehen, ihr Vorbild ist Christus, der Reiche, der unseretwegen arm geworden ist (Vit. Syncl. 56–59; Vit. Ant. 30; De Virg. 3,5). Die bisher entwickelten Gedanken kehren bei den übrigen griechischen Vätern immer wieder. Basilius spricht von der πανάρετος ταπείνωσις, die alle →Tugenden in sich faßt (De Ren. Saec. 9), Christus ist ihr uns überliefertes Maß und Vorbild (Reg. Fus. Tract. 43,1f). Demut ist Dienst am Nächsten (Ep. 219,2; 22,2; Hom. 20,7), wahrhafte Größe des Menschen (Hom. 20,1): »Liebe sie, und sie verherrlicht dich!« (Ebd. 7) Das Wort vom Armsein Christi und Armwerden in seiner Nachfolge als Ausdruck der Demut hat besonders Gregor von Nyssa aufgegriffen (De Beat. 1). Sehr häufig spricht Johannes Chrysostomus von Demut. Ist der Stolz die Wurzel alles Bösen (Hom. Mt. 15,1; Hom. Io. 9,2; De Prof. Ev. 1), so ist die Demut Haupt und Mutter aller Tugenden (Ad Stag. 1,9; Hom. Mt. 38,2 u. a.). Sie ist Dienerin aller (In Ep. 2 ad Tim. 3,7,3).

Auch unter den Tugenden des *Mönches* (→Mönchtum) steht die Demut an der Spitze. Sie ist notwendig wie die Luft zum Atmen, im Kampf gegen die Dämonen die entscheidende Waffe, offene Türe zu Gott (vgl. M. Viller – K. Rahner, Askese und Mystik in der Väterzeit. Freiburg 1939, 119f). Daneben ist ταπείνωσις die bewußte Selbsterniedrigung und Selbstentwürdigung, Verachtung seiner selbst bis zur Haltung des Narren.

2. *Lateinische Väter*. Bei Tertullian sehen wir wieder die enge Verbindung zwischen Demut, Fasten, Bußakten und Gebetshaltung. Ταπεινοφροσύνη meint Fasten, Kasteiung (De Ieiun. 13. 16), *humilitas* steht in Verbindung damit (De Cult. Fem. 2,9). Der *humilis* ist der *patiens* (De Pat. 11; vgl. Cyprian, Ep. 3,2; Bon. Pat. 2.20). Nach Hieronymus kommt man zum Gipfel der Tugenden durch die *humilitas* (In Mt. 3, 20,25ff; vgl. Ep. 148,20). Bei Hilarius von Poitiers steht Christus wieder im Mittelpunkt: *humilitas eius nostra nobilitas est* (De Trin. 2, 25). Er ist *exemplum* und *praemium* (Tract. Ps. 118,14,10), von ihm lernt man die *humilitas cordis* (Tract. Ps. 118,14,9) und kehrt zur *simplicitas infantium* zurück (In Mt. 18,1). Ambrosius spricht oft von Demut. Neben den Vorbildern des AT ist Christus *principium humilitatis* (De Fide 3,7,52; vgl. De Virg. 9,51). In seiner Nachfolge

lernt man die Demut (De Iac. 1, 3, 11; Expos. Ps. 118, 20, 3; Expos. Ev. Lc. 8, 62). Nicht Großtaten zu verrichten gilt es, sondern demütig zu sein (Expos. Ps. 118, 14, 46.20.20; vgl. De Off. Min. 2, 27, 134).
Hierin folgt ihm Augustinus, der wie keiner von den Vätern die *humilitas* grundlegend dargestellt hat (vgl. De Virg. 31–57; Ep. 118, 3, 22): *Ipsa est perfectio nostra* (En. Ps. 130, 14). Christus ist der *doctor humilitatis: cum esset altus, humilis venit* (*humilitas Dei*; ebd. 31, 2, 18). Er ist Norm und Vorbild durch Wort und Tat. Ist der Stolz als Liebe zur eigenen Auszeichnung (De Gen. XI, 14, 18) völlige Ichzentrierung (*ego sum, ego sum et nemo* [En. Ps. 79, 11]), so will in der Demut sich der Mensch als Mensch erkennen und in der Erfüllung des Gotteswillens leben (Tract. Io. Ev. 25, 16). Demut ist schlichte Kindesgesinnung (*sancta infantia*; Serm. 353, 2, 1), Armut im Geiste, Grundton des geistlichen Lebens, Fundament aller Tugenden. Im Gefolge von Augustinus steht Leo der Große, der von der *humana humilitas* und der *divina maiestas Christi* spricht (Serm. 37, 1ff; 31, 3: *sectamini humilitatem*) und von der Demut als einer *copulatrix quaedam virtus* (vgl. Ep. Virg. Dem. PL 55, 161ff).
Maßgebend für das *lateinische Mönchtum* ist Johannes Cassianus, der zehn *indicia humilitatis* findet (Inst. 4, 39) und sechzehn Zeichen des Stolzes (ebd. 12, 29). Aus der *intima mentis humiliatio* erwächst die *humilitas cordis* (Coll. 18, 11). Nicht ohne Entblößung *(nuditas)* von allem (Inst. 12, 31), *contemptu ac privatione omnium facultatum* (ebd. 4, 39), erwirbt man sie. Benedikt von Nursia greift die Stufen der Demut des Kassian auf und stellt unter dem Bild der Jakobsleiter den Aufstieg zu Gott dar: *exaltatione descendere et humilitate ascendere* (vgl. Lk 14, 11) auf zwölf Stufen zur *caritas Dei* (Reg. 7). Oft spricht Gregor der Große von der Demut als der *magistra virtutum* (Mor. 23, 13, 24). Durch die geringen Dienste des Alltags gelangt man zum *culmen humilitatis* (ebd. 5, 4, 5). Sich selbst verlassen und *conversio* zu Christus ist die Forderung (Hom. Ev. 32, 2).
3. *Mittelalter und Neuzeit.* Hier ist Bernhard von Clairvaux von besonderer Bedeutung geworden (Tract. Grad. Hum.). Christus ist die *via humilitatis*, die zur Wahrheit führt (1, 1). Demut aber ist die *virtus, qua homo verissima sui agnitione* (Selbsterkenntnis und Anerkenntnis) *sibi ipsi vilescit* (1, 2). Bernhard geht den umgekehrten Weg der zwölf Stufen Benedikts (Stufen des Stolzes: 10, 28–22, 57) und führt sie weiter mit drei Stufen der Wahrheit (4, 13–6, 19). In der *schola humilitatis* gelangt die Seele zur Glorie des Vaters (7, 20f). Franziskus von Assisi will dem Herrn in Armut und Demut dienen (2. Reg. 6). Ihm folgend, sieht Bonaventura die Demut als *summa totius christianae perfectionis* (De Perf. Ev. 1), ihre äußeren und inneren Akte als *vilificatio sui* (ebd.). Thomas von Aquin sucht die Synthese mit der aristotelischen *magnanimitas* (S. th. II, II, 129, 3 ad 4) und ordnet die *humilitas* der Kardinaltugend der *temperantia* ein (ebd. 143.155 praef. 160, 1). Sie verhindert, daß der Mensch in ungezügelter Weise nach dem Hohen strebt (ebd. 161, 1 ad 3): *considerans suum defectum tenet se in infimis*

secundum modum suum (ebd. ad 1). Dagegen strebt der Stolz *supra id quod est* (ebd. 162, 1). Positiver gewertet wird die Demut als *subiectio hominis ad Deum* und dem Nächsten gegenüber als *subiectio propter Deum* (ebd. 161, 1 ad 5). Auch für Meister Eckhart ist der Demütige *subiectus Deo*, die *humilitas* die *scala caelestis*, auf der Gott zum Menschen herabstieg und der Mensch zu Gott kommt (Expos. Ev. Jo. n. 318). Daneben bezeichnet er den *humilis actus* als *spernere mundum, spernere nullum, spernere sese, spernere se sperni*. Eine solche »negative« Demut findet sich auch bei Thomas von Kempen: *ama nesciri et pro nihilo reputari* (Im. Chr. 1, 2).
Bei den *Mystikern* (→ Mystik) spielt die Demut eine große Rolle. Ignatius von Loyola spricht von drei Stufen *(modi, species)*. *Humilitas perfectissima* ist ihm die totale Nachfolge Christi in seiner Armut und Verachtung. Franz von Sales stellt wieder die positive Seite der Demut heraus und verbindet sie mit der Hochsinnigkeit.
Auch die *Reformatoren* bewerten die Demut positiv. Für Calvin ist sie die »Haupttugend für den Glauben« (CR 34, 234), und Luther sagt von ihr: »Rechte demut weysz nymmer das sie demütig ist« (WA 7, 562; vgl. 563). Die *Moraltheologen und Kasuisten* der Folgezeit handeln im allgemeinen von der *superbia* als einer der sieben Hauptsünden und überlassen die Beschreibung der Demut den Aszetikern.
4. *Moderne Ethik und Moraltheologie*. Unter Ablehnung ihrer sozialen Seite ist Demut für Kant das »Bewußtsein und Gefühl der Geringfähigkeit seines moralischen Wertes in Vergleichung mit dem Gesetz« (Werke IV, Darmstadt 1956, 569f), für N. Hartmann das »Bewußtsein unendlichen Zurückbleibens«, »Distanzgefühl, das erdrückt und erhebt zugleich« (Ethik. Berlin [3]1949, 476f). Völlig abgelehnt wird die Demut von Nietzsche, nach dem sie zur »Sklavenmoral« gehört. Christentum ist für Nietzsche »ein Aufstand alles Am-Boden-Kriechenden gegen das, was *Höhe* hat: das Evangelium der ›Niedrigen‹ *macht* niedrig« (Antichrist. Kröner 77, 244.246). Demut wird hier zur primitiven Zweckmäßigkeitshaltung (Götzendämmerung 77, 85). Mit dieser Verkennung der Demut rechnet M. Scheler ab (Gesammelte Werke III, Bern [4]1955, 33–147); Demut kennt er als »ein stetiges inneres Pulsen von geistiger Dienstbereitschaft gegen alle Dinge« (17f), sie ist die »christliche Tugend katexochen« (21).
Die *katholische Moraltheologie* zeigt verschiedene Aspekte der Demut. V. Cathrein versteht sie als Tugend, die »das Streben nach Auszeichnung und Größe in den dem Menschen gebührenden Schranken hält« (22f), Mausbach–Ermecke sehen sie als »Regelung des Ehr- und Machttriebs« und als »freie Anerkennung des geschöpflichen Nichts im Lichte der Herrlichkeit und Herrschaft Gottes« (II, 292). Schilling rechnet sie unter die »Pflichten hinsichtlich der Lebensstellung« (Ehre). Sie ist ihm Mäßigung des ungeordneten Strebens nach Ehre wie auch Unterwerfung unter Gott (II, 47ff) oder nach O. Zimmermann »Mäßigung der Liebe zur persönlichen Größe« (Lehrbuch der Aszetik. Freiburg [2]1932, 450). Folgen diese Autoren im allgemeinen

Thomas von Aquin, so greift eine andere Richtung auf die Bibel zurück. Nach dem Vorgang von J. B. Hirscher: »Die Demuth ist die *wahre* und *tiefste Heiligung* der Seele« (Die christl. Moral III, Tübingen [4]1845, 119ff), versteht sie F. Tillmann als »christliche Selbsterkenntnis« mit der →Aszese zusammen als »Wege und Motive der Nachfolge Christi« (III, 214–227), Stelzenberger als eine »Haltung der Agape« (139) und Häring als »Tugend des geschöpflichen Standortes«, als »christliche Kardinaltugend« (544f).

III. Systematisch

Voraussetzung aller Demut ist die rechte *Selbsterkenntnis*. »Gott ist Mensch geworden, du, o Mensch, erkenne, daß du Mensch bist! Deine ganze *humilitas* besteht darin, daß du dich erkennst« (Augustinus, Tract. Io. Ev. 25, 16) als Mensch in der rechten →Ordnung: über den Dingen und unter Gott in →Gehorsam und Dienst. Selbsterkenntnis fordert gegenüber allen Selbsttäuschungen und aller naturhaften Eigenliebe den unbedingten Willen zur Wahrhaftigkeit und die Selbsttreue. Die Offenbarung sagt, wer Gott ist und wer der Mensch. Sie zeigt ihm seine Würde als Geschöpf, aber auch sein Elend als Sünder, seine Schwäche und seine Heiligung als *nova creatura*. »Was hast du, das du nicht empfangen hast?« (1 Kor 4, 7) ist eine ständig zu stellende Frage. Christliche Demut orientiert sich am *Vorbild Christi* (Jo 1, 14; Phil 2, 5–11) und verwirklicht sich in seiner Nachfolge (Jo 14, 6).
Zum Wesen der Demut gehört demnach die freudige Hingabe in selbstlosem Dienst an Gott und den Menschen. Aus der Selbsterkenntnis wird die Selbstbescheidung und die Selbsttreue, der Mut zur →Wahrheit. Darum widerspricht ihr alle falsche Demut. Man sieht die Schwäche und Sündhaftigkeit des Menschen, verschließt aber auch nicht die Augen vor seinen Vorzügen. Demut ist Niedrigkeit und Hoheit zugleich, Kindesgesinnung und Armsein im Geiste, aber auch Annahme und Vollzug der gottgeschenkten Würde entgegen aller Servilität und Selbstverachtung. Nicht die eigene Ehre sucht die Demut, sondern die *gloria Dei*.
Als *christliche Grundhaltung* meint Demut 1. *vor Gott* das Geöffnetsein des Menschen in Dienst und Gehorsam, die Haltung des *pie subditus*. Im Gegensatz zum *sibi placere* des Stolzen will sie Gott allein gefallen. So wirkt sie im →Glauben als demütige Antwort auf Gottes Wort und Anspruch, in der →Hoffnung erwartet sie alles von Gott, der →Liebe aber bereitet sie den Boden und wird von ihr getragen (1 Kor 13, 1–13). Demütig sein heißt wie ein leeres Gefäß sein, in das Gott seine Gnade gießt. 2. Demut ist *Selbsttreue* zum eigenen Sein. Sie ist gegen den eitlen Selbstruhm, alles Streben nach Ehre und Auszeichnung wie auch gegen das allzu sichere Selbstvertrauen gerichtet. Sie macht aufgeschlossen für das Du und löst vom Ich. Demut läßt sich etwas schenken. Sie ist Mut zum letzten Platz (Lk 14,10). 3. Als *soziale Tugend* ist sie Dienst am Nächsten und an der →Gemeinschaft. Rücksichtsvoll und bescheiden läßt sie den anderen für höher achten (Röm

12,10; Phil 2,3). Sie müht sich um die Gesinnung Christi (Phil 2,5) und trägt des anderen Last (Gal 6,2), verschmäht nicht, aller Diener zu sein (Lk 22,26f) und ihnen die Füße zu waschen (Jo 13,5).
Den Gegensatz zur Demut bildet der *Stolz* als »Liebe zur eigenen Auszeichnung« (Augustinus, Civ. Dei 14,13; Thomas, S. th. II, II, 162,2) und völlige Ichzentrierung. Er ist die Ursünde, das Seinwollen wie Gott, die Anmaßung falscher Größe *(superbia)*, Du-Losigkeit. In mannigfaltiger Weise äußert sich der Stolz: als anmaßende Selbstüberhebung *(praesumptio)*, Selbstgefälligkeit, Rechthaberei, dünkelhafte Eitelkeit *(arrogantia)*, ehrgeiziges Streben nach Macht und Ehre *(ambitio)*, eitle Prahlsucht *(vanitas)*, Sich-zur-Schau-Stellen *(iactantia)*, verwegene Kühnheit und Vermessenheit *(audacia)*. Stolz ist der »Geist dieser Welt« (1 Kor 2,12; 1 Jo 2,16), der nur die Selbstliebe kennt und die Rechte der Mitmenschen mit Füßen tritt. Er ist die Ursache des Neides, des Unfriedens und vieler anderer →Sünden; im letzten stellt er eine ungeheure Verarmung des Menschen dar. So ist die Demut notwendig als sein Gegengewicht (Lk 1,51f; vgl. Mt 14, 11; 23,12). Sie ist Kennzeichen für die Nachfolge Christi, Bedingung für die Zugehörigkeit zum Gottesreich (Mt 18,3f; 19,14; 1 Petr 2,2), Voraussetzung aller anderen Tugenden, besonders der Liebe, von der Augustinus sagt: *Nihil excelsius via caritatis et non in illa ambulant nisi humiles* – »nichts ist erhabener als der Weg der Liebe, und auf ihm gehen nur die Demütigen« (En. Ps. 141,7).

K. Thieme, Die christliche Demut I, Gießen 1906; V. Cathrein, Die christliche Demut. Freiburg $^{2-3}$1920; B. Dolhagaray, Humilité, in: DThC VII, 1 (1922), 321–329; Th. Deman, Orgueil, in: DThC XI, 2 (1932), 1410–1434; H. Birkeland, עָנִי und עָנָו in den Psalmen. Oslo 1933; G. Belorgay, L'humilité Bénédictine. Paris 1948; K. J. Liang, Het begrip deemoed in I Clemens. Utrecht 1951; P. Adnès, L'humilité ... d'après S. Augustin, in: RAM 28 (1952), 208–223; 31 (1955), 28–46; P. Blanchard, Saint Bernard docteur de l'humilité, in: RAM 29 (1953), 289–299; A. Dihle, Demut, in: RAC III (1957), 735–778; G. Mensching – E. Kutsch – A. Benoît – R. Mehl, Demut, in: RGG II (^{3}1958), 76–82; O. Schaffner, Christliche Demut. Des hl. Augustinus Lehre von der Humilitas. Würzburg 1959.

O. Schaffner

B. Häring, Demut als Weg der Liebe, in: Kraft und Ohnmacht (Festschrift f. K. Färber). Frankfurt 1963, 261–271; L. Boros, Die Demut, in: Der anwesende Gott. Olten 1964, 33–50; A. Huerga, Demut, in: SM I (1967), 839–841; K. Rahner, Selbstverwirklichung und Annahme des Kreuzes, in: Schriften zur Theologie VIII. Einsiedeln 1967, 322–328; R. Damerau, Die Demut in der Theologie Luthers. Gießen 1968; W. Grundmann, ταπεινός, in: ThW VIII (1969), 1–27; E. Kunz, Die drei Weisen der Demut in den Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola, in: GuL 42 (1969), 280–301.

Dogma

I. Worterläuterung II. Theologiegeschichtlich III. Systematisch

I. Worterläuterung

Das *Wort* δόγμα ist dem philosophischen und rechtlichen Bereich entnommen. Dogma ist, was πᾶσιν δοκεῖ, d. h. was allen als wahr un-

mittelbar einleuchtet. Im philosophischen Bereich werden die Lehrsätze, die in den Schulen der Philosophen weiter tradiert werden und sich auf das theoretische wie praktische Gebiet beziehen, δόγματα genannt, in der lateinischen Sprache übersetzt durch *scita*, *placita*, *decreta*. Dogma kann aber auch die Verordnung einer rechtmäßigen Obrigkeit bedeuten und ist dann gleichbedeutend mit ἐπίδειγμα; δόγματα besagen dann dasselbe wie ἐπιδείγματα, νόμιμα, d. h. Gesetze, Verordnungen. In diesem Sinne wird das Wort δόγμα auch in der Hl. Schrift gebraucht (vgl. Hebr 11, 23; Lk 2, 1; Apg 17, 7).
Als δόγματα werden – um auf das theologische Gebiet überzugehen – von Paulus die Verordnungen des atl. Gesetzes bezeichnet: »Er (Christus) ist unser Friede, der ... die Feindschaft in seinem Fleische, das Gesetz der Gebote, die in Verordnungen bestehen (δόγματα), vernichtet hat« (Eph 2, 15); er hat den wider uns lautenden Schuldschein mit seinen Forderungen (δόγμασιν) ausgelöscht. Das δοκεῖν, das entsprechende Zeitwort für das Hauptwort δόγμα, taucht in der Apostelgeschichte bei dem Bericht über das Apostelkonzil zweimal auf: Apg 15, 22 und 28. Apg 16, 4 wird ἔδοξεν ἡμῖν mit dem Substantiv δόγματα wiedergegeben: Paulus, Silas und Timotheus übergaben die von den Aposteln und Ältesten in Jerusalem aufgestellten Verordnungen (δόγματα) zur Beachtung. Da diese δόγματα sich aber auf disziplinäre und moralische Gegenstände beziehen, sind sie Verordnungen *(edicta)* gleichzusetzen. Immerhin geht es um Verordnungen, die dem →Gesetz des AT entstammen und, von den Autoritäten der ἐκκλησία, den →Aposteln und Presbytern, im Zusammenwirken und mit Zustimmung der Gemeinde unter Berufung auf den →Hl. Geist angeordnet, bindende Kraft haben (→Kanon; →Amt I).
Wir haben hier den *Urtyp des Dogmas* vor uns. Zwar geht es zunächst um eine disziplinäre Vorschrift. Doch stand im Zusammenhang damit auch eine Glaubensfrage, nämlich die, ob die Nicht-Juden unmittelbar in die ἐκκλησία aufgenommen werden könnten oder ob das ganze jüdische Zeremonialgesetz auch für sie verbindlich sei (→Kirche I; →Mission I).

II. Theologiegeschichtlich

1. Bei den *Apostolischen Vätern* wird Dogma im Sinne von Glaubenssatz, autoritativer Glaubenslehre gebraucht. So spricht Ignatius von Antiochien von den Lehren des Herrn und der Apostel als von den δόγματα τοῦ κυρίου καὶ ἀποστόλων (IgnMagn 13): »Befleißiget euch, in den Dogmen des Herrn und der Apostel befestigt zu werden, damit ihr in allem, was ihr tut, den guten Weg geführt werdet ... im Bunde mit eurem ehrwürdigsten Bischof, dem schön geflochtenen Kranz des Presbyteriums und den gottgefälligen Diakonen.« Die δόγματα haben hier nicht mehr den Sinn von Vorschriften, die das praktische Leben regeln. Denn diese gehören zum zweiten Bereich, dem der ἀγάπη, den Ignatius an dieser Stelle erwähnt. Von den beiden Wegen, πίστις

und ἀγάπη, spricht er auch im Brief an die Epheser 9, 1. Auch Gregor von Nyssa kennt die Zweiteilung von ἠθικὸν μέρος und δογμάτων ἀκρίβεια (Ep. 24. PG 46, 1089 A).

Bei Ignatius von Antiochien sind die Dogmen des Herrn und der Apostel in den Zusammenhang mit Bischof, Presbyterium und Diakonen gestellt. Das will sagen, daß die Befestigung in des Herrn Dogmen, das Treubleiben in den Dogmen bis ans Ende gebunden ist an die Verbindung mit den kirchlichen Obern. Zwischen den Dogmen des Herrn und der Apostel einerseits, dem →Bischof (mit dem Presbyterium und den Diakonen als ihren bestellten Verkündigern) andererseits, besteht ein wesenhafter Zusammenhang. Der Bestand der Dogmen wird an das Bischofsamt gebunden.

Der Diognetbrief grenzt dann die Dogmen der Christen gegen jedes menschliche Gemächte ab. Die Lehre der Dogmen ist kein menschlich Fündlein, das sein Dasein einem Einfall, dem Scharfsinn und Witz der Menschen verdankt. Sie vertreten keine menschliche Schulweisheit wie die griechischen Philosophen. Ihr göttlicher Charakter wird klar herausgestellt: οὐδὲ δόγματος ἀνθρωπίνου προεστᾶσιν ὥσπερ ἔνιοι (Diog V, 3). Das sind Formulierungen, die bei Vinzenz von Lerin bis zum Vaticanum I wiederkehren. Daran aber, daß die Christen an Zahl zunehmen, je mehr ihrer hingerichtet werden, sehe man, daß nicht Menschen am Werk sind, sondern die Kraft Gottes, d. h. das Werk des Glaubens: ταῦτα δύναμίς ἐστι θεοῦ, ταῦτα τῆς παρουσίας αὐτοῦ δόγματα (ebd. VII, 9; eine andere Lesart hat δείγματα statt δόγματα; als *lectio difficilior* dürfte aber δόγματα vorzuziehen sein). Diese Dogmen stehen in Zusammenhang mit den Aposteln, folglich mit ihrer Verkündigung und deren Übergabe durch sie, der Überlieferung (διὰ ἀποστόλων κηρυχθείς bzw. παράδοσις; →Tradition). Der Verfasser des Diognetbriefes nennt sich Schüler der Apostel und ist mit dem von ihnen Überlieferten (τὰ παραδοθέντα) denen dienstbar, die Schüler der Wahrheit werden wollen (ebd. XI, 1). Der Logos aber, der von Anfang an war (ὁ ἀπ' ἀρχῆς [XI, 3]), ist es, der die παράδοσις ἀποστόλων behütet (XI, 6). Der Diognetbrief grenzt damit die Dogmen gegen die menschlichen Gemächte ab und bringt sie in Zusammenhang mit der Verkündigung und Überlieferung der Apostel. Damit werden die Dogmen in den Dienst des →Wortes Gottes, der →Offenbarung gestellt.

2. Diesen Gedanken hat dann *Vinzenz von Lerin* in seinem »Commonitorium« weitergebildet. Ihm geht es um die einmal und ein für allemal übergebene und von altersher übernommene Glaubensregel: *tradita et recepta semel antiquitus credendi regula*. Sie ist eine himmlische Lehre *(caeleste dogma)*, ein für allemal geoffenbart, keine irdische Einrichtung, die nur durch fortdauernde Verbesserung und Kritik zur Vollendung gebracht werden könnte, da doch die göttlichen Aussprüche laut verkünden: Verrücke nicht die Grenzsteine, die deine Väter gesetzt haben (Spr 22, 28), und: Wer Gemäuer niederreißt, den wird die Schlange stechen (Prd 10, 8) und: Über einen Richtenden

richte nicht (Sir 8, 14). Dazu kommt jenes apostolische Wort, mit dem, wie mit einem geistigen Schwerte, allen verruchten Neuerungen aller Häresien oft der Kopf abgeschlagen worden ist und abgeschlagen werden muß: Timotheus, bewahre die Hinterlage *(depositum)*, indem du die heillosen Wortneuerungen und die Gegensätze der sog. Wissenschaft meidest, zu welcher einige sich bekennend vom Glauben abgefallen sind (1 Tim 6, 20f). Als Wächter des *depositum* tritt aber heute an Stelle des Timotheus die Gesamtkirche im allgemeinen oder das *corpus* der Vorgesetzten im besonderen, die selbst im Besitz unversehrten Wissens um den *cultus divinus* sein müssen und ihn den andern mitzuteilen haben (Commonit. 22).

Das *depositum* ist nicht etwas, was Menschen sich ausgedacht, sondern was sie (von Gott) empfangen haben, nicht was sie sich zurecht gemacht *(inventum)*, sondern was ihnen (von Gott) anvertraut ist, eine Sache also nicht menschlichen Witzes, sondern der (überkommenen) Lehre, nicht privaten, beliebigen Gebrauchs *(privatae usurpationis)*, sondern öffentliche (d. h. alle verpflichtende) Überlieferung *(publicae traditionis)*, eine Sache, nicht von dir hervorgebracht, sondern dir zugeführt *(rem non a te prolatam, sed ad te perductam)*, wo du nicht Urheber, sondern Hüter *(non auctor, sed custos)* bist, nicht Lehrer, sondern Schüler *(non institutor, sed sectator)*, nicht Führer, sondern Jünger *(non ducens, sed sequens)*. Es gilt, das dir anvertraute Talent (Mt 25, 15) des katholischen Glaubens unverletzt und unversehrt zu bewahren. Denn hier geht es um die *coelestis philosophiae dogmata* (Commonit. 23), um das *dogma divinum* (ebd. 22), *universale* (ebd. 28), *catholicum* (ebd. 29). Das dir Anvertraute soll bei dir unverletzt bleiben, das sollst du weitergeben *(tradere)*. Dieses Behüten und Bewahren ist indes kein starres Beharren. Es duldet ein Fortschreiten, nur darf dieses keine Veränderung des Ursprünglichen zur Folge haben. Fortschreiten heißt, daß etwas in sich selbst zunehme, und dieses soll erfolgen bei dem einzelnen wie in der ganzen Kirche durch die Einsicht, das Wissen, die Weisheit, stufenweise nach Alter und Zeiträumen; nur muß das *depositum* dabei erhalten bleiben in seiner Eigenart, d. h. in demselben Sinn und derselben Bedeutung, in *eodem dogmate*, in derselben anvertrauten Glaubenslehre (Commonit. 23). Dieses *dogma* nennt Vinzenz daher *divinum, universale, catholicum* (22; 28; 29).

3. Was Vinzenz von Lerin hier ausgesprochen hat, dient dem *Vaticanum I* zur Grundlage seiner Lehre von der Offenbarung. Danach ist die Offenbarung nicht etwas, was sich Menschen mit Hilfe der Philosophie zurechtgemacht haben und was durch den menschlichen Geist vervollkommnet werden soll, sondern ein göttliches anvertrautes Gut *(divinum depositum)*, der Braut Christi übergeben, daß sie es treu behüte und unfehlbar erkläre. Wie man sieht, setzt Vinzenz von Lerin δόγμα der anvertrauten Glaubenslehre gleich. Δόγμα ist das geoffenbarte Wort Gottes. Ein bestimmter Teil des *depositum* ist bis jetzt in heiligen Dogmen ausgesprochen. Was diese betrifft, so ist an dem Sinn

für immer festzuhalten, den ein für allemal die Mutter Kirche festgestellt hat. Von ihm darf man niemals im Namen einer angeblich höheren Erkenntnis abgehen.

Dieses Festhalten meint aber nicht, daß man auf einer bestimmten Stufe der *Erkenntnis* des *depositum* stehen bleiben müsse. Im Gegenteil: Es soll die Erkenntnis, die Wissenschaft und Weisheit mit Bezug auf das von Gott anvertraute Gut wachsen und sich entfalten in einem jeden und bei allen, im einzelnen Individuum wie in der Gemeinschaft der ganzen Kirche, stufenweise nach Alter und Zeiträumen, entsprechend der Eigenart des *depositum* in derselben Glaubenslehre, demselben Sinn, derselben Bedeutung (Commonit. 28; D 1800). Das Dogma ist hier gleichgesetzt der Glaubenslehre, dem *depositum*, das seinen Ursprung im offenbarenden Worte Gottes hat. Es gibt aber einen Fortschritt in der *Erkenntnis* der überlieferten Glaubenslehre, die in Dogmen ausgesprochen ist (Vaticanum I).

Der Begriff des Dogmas hat sich demnach von Vinzenz von Lerin bis zum Vaticanum I *gewandelt*. Denn während ersterer *dogma* gleich der objektiven Glaubenslehre, dem geoffenbarten Worte Gottes setzt, scheidet das Vaticanum I das *depositum* vom Dogma. Das *depositum* ist der Inbegriff der der Kirche anvertrauten Offenbarung, die Dogmen aber sind die authentische und autoritative, unfehlbare Verkündigung des Wortes Gottes durch die Kirche bzw. die Bestimmung des Sinnes einer bestimmten Offenbarungswahrheit, und zwar *sollemni iudicio* (D 1792; vgl. CIC can. 1323, § 2). Davon verschieden sind jene Offenbarungswahrheiten, die vom *ordinarium et universale magisterium* der Kirche verkündet werden. Das *sollemne iudicium* ist dann offenbar eine andere Form der Glaubensverkündigung der Kirche. Die ihr entsprechende verschiedene Form der Glaubensverkündigung vollzieht sich durch die allgemeinen Konzilien (→Konzil) und durch die Lehrentscheidungen der Päpste (→Papst; D 1683). Sie sind die Äußerungen des *extraordinarium magisterium* der Kirche, wenn dieser Begriff bisher auch noch nicht formell in den Lehräußerungen der Kirche verwendet wird. Die Glaubenspflicht beschränkt sich jedoch nicht nur auf die *sollemni iudicio* kundgegebenen Glaubenswahrheiten, sondern auch *ad ea, quae ordinario totius ecclesiae per orbem dispersae magisterio revelata traduntur*, wie denn auch die allgemeine und konstante Übereinstimmung der Theologie sie als Gegenstand des Glaubens erklärt (D 1683).

4. Bei Gregor von Nyssa († 394) finden wir die Unterscheidung des Dogmas von Glauben und Sitte (Ep. 24. PG 46, 1089 A). Dagegen hat Gennadius († 492) mit seiner Schrift »Liber ecclesiasticorum dogmatum« bzw. »De ecclesiasticis dogmatibus« im Mittelalter einen großen Einfluß ausgeübt. Er hat, wie Petrus Lombardus, Thomas von Aquin und Bonaventura bezeugen, mit dieser Schrift den Begriff Dogma vor allem dem Mittelalter überliefert. Thomas redet von *dogmata fidei* und von *divina dogmata* (II, II, 86, 2c), *dogmata Christi* (II, II, 11, 1c). Häufig gebraucht er das Wort *dogma* allerdings nicht.

Er zieht dafür *articulus fidei* vor. Bei Bonaventura finden wir nur das Werk »De ecclesiasticis dogmatibus« von Gennadius erwähnt.
5. Unmittelbar vor dem Konzil von Trient erklärt *Driedo*, daß die auf den Glauben sich beziehenden Dogmen sich in irgendeiner Weise in der Hl. Schrift erwähnt finden müssen, und bekennt sich damit zur inhaltlichen Suffizienz der Schrift, was den Glauben betrifft (→Hl. Schrift und Theologie). Dagegen läßt er ein Gleiches von den *mores et consuetudines ecclesiae* nicht gelten. Sie seien teilweise *(partim)* in der Hl. Schrift enthalten, teilweise *(partim)* in der kirchlichen Tradition. *Melchior Cano* dagegen kennt eine solche inhaltliche Suffizienz der Hl. Schrift nicht. Es gibt Dogmen (wie z. B. die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens, der Abstieg Christi *ad inferos*), die die Kirche nur auf Grund der Tradition hat. Als *dogma fidei* hat demnach das zu gelten, was die Kirche in ihrer allgemeinen Verkündigung festhält oder was durch ein Konzil kraft der Autorität des Papstes bekräftigt ist oder auch durch den Papst den Gläubigen vorgeschrieben ist, oder eine Glaubenswahrheit, an der offenkundig *omnes sancti*, d. h. alle Gläubigen, einträchtig und dauernd *(concordissime constantissimeque)* festgehalten haben. Daran haben wir als an einer katholischen Wahrheit in der Weise festzuhalten, daß wir die gegenteilige Ansicht als →Häresie erachten, mag diese Wahrheit auch weder klar noch wenigstens andeutungsweise in der Hl. Schrift enthalten sein. So Melchior Cano. Dagegen trifft sich der Begriff des Dogmas, wie ihn das Vaticanum I umschreibt, mit dem, den schon Ph. Chrismann entwickelt, wenn er Dogma dahin bestimmt: *Quod dogma fidei nihil aliud sit, quam doctrina et veritas divinitus revelata, quae publico ecclesiae iudicio fide divina credenda ita proponitur, ut contraria ab ecclesia tamquam haeretica doctrina damnetur* (Regula fidei catholicae. Kempten 1792, § 5), dazu aber § 9 anfügt: *Alterum igitur dogmatis catholici requisitum est, ut sit ab ecclesia universa vel in conciliis generalibus repraesentata vel in orbe dispersa omnibus propositum fide divina credendum.* Hier ist klar unterschieden zwischen dem Dogma, aufgestellt durch eine feierliche Lehrentscheidung, und dem Dogma der allgemeinen, auf gewöhnliche Weise erfolgenden Lehrverkündigung.

III. Systematisch

1. Als Dogma hat alles zu gelten, was vom Lehramt der Kirche als von Gott geoffenbarte Wahrheit des →Glaubens verkündet und von den Gläubigen im Vollzug des Glaubens angenommen wird. In diesem Falle übt das Lehramt seine Glaubensverkündigung in der üblichen und gewöhnlichen Weise aus. Diese Form der →Verkündigung nennen wir das *ordinarium magisterium* der Kirche. Daneben tritt aber das kirchliche Lehramt in außergewöhnlicher und außerordentlicher Weise in Funktion, wenn es auf einem allgemeinen Konzil oder durch den obersten Lehrer der Kirche, den Papst, durch eine Entscheidung

ex cathedra eine Glaubenswahrheit genau definiert und festlegt und sie in dieser festgelegten Form als eine alle Gläubigen verpflichtende, von Gott geoffenbarte Wahrheit feierlich verkündet wird, wie dies Pius IX. 1854 (das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens) und Pius XII. 1950 (das Dogma von der Aufnahme Mariens in die himmlische Glorie auch dem Leibe nach) getan haben.
Damit sind die Voraussetzungen gegeben, um theologisch die Frage zu stellen, was wir unter Dogma zu verstehen haben. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß zwischen dem Dogma, das auf einem allgemeinen Konzil aufgestellt wird, und dem Dogma der beiden Kathedralentscheidungen von Pius IX. und Pius XII. ein Unterschied waltet. Beim Dogma der allgemeinen Konzilien geht es um die Klarstellung gegenüber einer den Glauben der Kirche zerstörenden Häresie. Die Entscheidung erfolgt zum Teil in höchster Bedrohung des Bestandes der Kirche (Arius). Was für den Staat die Kriegserklärung, das ist für die Kirche die Aufstellung des Dogmas: die *ultima ratio*. Nach einer solchen Erklärung wird das Leben der Kirche, wenn das Dogma allgemein angenommen war, verändert. Man glaubte zwar nichts anderes, als was man vorher geglaubt hatte, aber man glaubte anders. Aus einer solchen Situation der Kirche heraus sind aber die beiden Mariendogmen nicht erfolgt; die Immaculata und die Assumptio Mariens (→ Maria II) wurden schon lange vor ihrer Erhebung zum formellen Dogma in Festen der ganzen Kirche gefeiert, in der ganzen Kirche verkündet. Allenfalls mochten in bezug auf die Immaculata noch theologische Differenzen zwischen Thomisten und Scotisten bestanden haben, in bezug auf die Assumptio ihre Begründbarkeit durch Schrift und Tradition noch bezweifelt werden. Die Dogmatisierung hat in diesen Fällen nur die Folge, daß, wer vorher als Leugner im Gegensatz zur allgemeinen Glaubensverkündigung stand, nachher zum formellen Häretiker wurde. Aber inhaltlich hat sich an der Verkündigung des *ordinarium magisterium* nichts geändert, auch das Leben der Kirche nicht. Dogma scheint hier mehr ein Akt des → Kultes zu sein. Zu häufig allerdings dürften solche Verkündigungen von Dogmen nicht erfolgen. Denn das Alltägliche wird nicht geschätzt, und das Dogma als *ultima ratio* der Kirche, als Schwert der Kirche könnte schon schartig sein, wenn sie zu ihm greifen muß, falls ihr Glaubensbestand wieder einmal bedroht werden sollte.
J. S. Drey, der Gründer der Tübinger Schule, bestimmt das Dogma, auf seinen Inhalt hin besehen, dahin: Dogma kann nur sein bzw. werden, was Lehre Christi ist; nach seiner formalen Form aber: Dogma ist eine Lehre nur insoweit, als sie zur *fides publica* gehört, d.h. zum öffentlichen Glauben durch die allgemeine Übereinstimmung, die ihren Ursprung im autoritativen Urteil der lehrenden Kirche hat. Mit Bezug auf das inhaltliche Moment unterscheidet er das unmittelbare und mittelbare Enthaltensein in der christlichen Offenbarung und zusammenhängend damit das *dogma explicitum*

bzw. *implicitum*. Mit Bezug auf das formale Moment, d.h. auf seine Zugehörigkeit zum öffentlichen Glauben der Kirche, unterscheidet er, ob diese erfolgt durch das feierliche Lehrurteil der Kirche *(sollemnis ecclesiae declaratio)* oder durch das übereinstimmende Glaubensbekenntnis der Kirche. Beides sind Dogmen. Das erstere ist *dogma declaratum*, das zweite nennt er *dogma tacitum*.

Wir nennen die letzteren Dogmen besser materielle Dogmen. Sie unterscheiden sich von den formellen Dogmen, d.h. den Dogmen des Lehramtes in seiner außerordentlichen Funktion der allgemeinen Konzilien bzw. der päpstlichen Kathedralentscheidungen, dadurch, daß die Form der Aussage über die materiellen Dogmen noch verhältnismäßig frei und beliebig ist, vorausgesetzt, daß sie den Inhalt des materiellen Dogmas sachlich richtig wiedergibt. Diese Freiheit muß sie haben, denn die Kirche hat mit ihrer Verkündigung das Wort Gottes in die Zeit und die jeweilige Situation zu stellen. Bei dem formellen Dogma kommt es aber auf den Wortlaut an, um das richtige Verständnis des Wortes Gottes gegen das falsche aufkommender Häresien genau abzugrenzen. Dies geschieht jedoch nicht ohne jeden Zusammenhang mit der ganzen Kirche. Denn es geht auch bei dem formellen Dogma um die der ganzen Kirche mit ihrem Glauben anvertraute und zur Bewahrung übergebene Glaubenshinterlage (das *depositum fidei*). Das Lehramt ist aber nur der autoritative, verkündende und damit allerdings der bevorzugte Teil der ganzen Kirche. Das ist der Grund, warum Pius IX. und Pius XII., bevor sie ihres höchsten Lehramtes in der außerordentlichen Form der feierlichen Dogmatisierung walteten, nicht nur die mit dem Lehramt betrauten Bischöfe und deren Priester, sondern auch die Gläubigen über ihren Glauben an die Immaculata und Assumpta befragten und die feierliche Dogmatisierung erst vollzogen, nachdem der übereinstimmende Glaube der Gesamtkirche feststand.

Dies tut übrigens nach den Pastoralbriefen schon Paulus. In ihnen stoßen wir auf schon festgefügte, in den Gemeinden gebräuchliche Bekenntnisformeln (→Bekenntnis). Man erkennt sie an den einleitenden oder abschließenden Formeln: »Zuverlässig ist das Wort« oder in der erweiterten Form: »Zuverlässig ist das Wort und aller Annahme wert« (1 Tim 1, 15; 3, 1; 4, 9; 2 Tim 2, 11; Tit 3, 8). Diese Bekenntnisformeln sind aber nicht mehr bloße Glaubensformeln, sondern schon Lehrformeln. Wenn nun Paulus selbst bzw. die Apostelschüler sich ihrer bedienen, so zeigen sie damit, daß sie sich »Gemeindeüberlieferungen« zu eigen machen und daß die ganze Kirche mit Einschluß der Gläubigen Träger und Hüter des Dogmas ist. Das Dogma wird demnach auch durch das Zeugnis der Gläubigen getragen, wenn auch ihr Zeugnis nicht gleichwertig mit dem des Lehramtes der Kirche ist. Es wird also nicht nur durch das apostolische Amt der Bischöfe und die von ihnen mit der kanonischen Sendung Betrauten bewahrt, sondern auch durch die Gläubigen insgesamt. Auch sie nehmen am Behüten und Bewahren des Dogmas teil. Denn

das apostolische Bischofsamt (→ Bischof) ist nur ein Glied am Gesamtorganismus der Kirche und hat als solches seine bestimmte Funktion, die dem Organismus der Kirche zugute kommt, steht aber damit in Verbindung mit der Gemeinschaft der Gläubigen, dem *corpus fidelium* (→ Laie). Beide zusammen haben die Aufgabe, das Dogma in seiner Integrität zu bewahren und weiterzugeben.
Wenn auch der Glaube der Gemeinschaft der Heiligen vom Hören auf das Lehrapostolat und die von ihnen mit der kanonischen Sendung zur Verkündigung des Wortes Gottes Betrauten kommt und die Gläubigen auf diese Verkündigung angewiesen sind, so sind letztere doch relativ selbständig und unmittelbare Zeugen des Dogmas, weil der Hl. Geist ihnen unmittelbar seine Glaubensgnade und das mit ihr verbundene Glaubenslicht schenkt. Erfreut sich das Bischofsamt der apostolischen Sendung und des besonderen Beistandes des Hl. Geistes, so wirken sich in den Gläubigen die Charismen des Hl. Geistes aus. Ihr Glaubenssinn, der sog. *sensus fidelium*, trägt dazu bei, den unausschöpfbaren Reichtum Christi (Eph 3, 8) zu ergründen und zu seinem tieferen Erfassen zu verhelfen. Denn in das → Evangelium und seinen tiefen Gehalt dringen nicht nur die mit dem Amt der Verkündigung Betrauten ein, sondern auch die, welche sich des Charismas des Wortes erfreuen, die »Propheten«, die auch zum Fundament der Kirche gehören (1 Kor 12, 28 f; Eph 2, 20; 3, 5; 4, 11; vgl. H. Schlier, Wort Gottes. Würzburg 1958, 54–56), deren charismatische Stimme allerdings in der heutigen Kirche so gut wie verstummt ist. Der Hinweis, diese Charismen seien nur eine Erscheinung der Urkirche gewesen, ist unangebracht. Die Propheten gehören so gut wie das Petrusamt zum dauernden Fundament der Kirche.
Der *sensus*, der Glaubens-Sinn oder Glaubensinstinkt der Gläubigen, hat aber ein feines Gespür dafür, ob eine bestimmte Form der Glaubensverkündigung noch mit dem Dogma übereinstimmt, ohne in der Lage zu sein, dies schon klar formulieren zu können. Daher mahnt uns Paulinus von Nola: *Ab omnium fidelium ore pendeamus, quia in omnem fidelem spiritus sanctus spirat* (Ep. 4). Dieser *sensus* geht auch auf Entdeckungsfahrten, stößt in Neuland vor. Er ist es z. B. gewesen, der sich gegen die im Mittelalter verbreitete Anschauung zur Wehr setzte, daß die beseligende Schau Gottes auch den ganz reinen Seelen nicht alsbald nach dem Tode, sondern erst am Jüngsten Tage zuteil werde. Ebenso war das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis und der Aufnahme Mariens in die himmlische Glorie schon lange getragen durch den frommen »Sinn« der Gläubigen, ehe das kirchliche Lehramt des Papstes sie zu einem formellen Dogma deklarierte.
2. Dogmen sind *menschliche*, wenn auch authentische, autoritative und unfehlbare *Aussagen* über das Wort Gottes. Dieses ist göttlich, absolut, unausschöpfbar. Jene sind menschlich, d. h. relativ, und umfassen nur je einen Teil des Gotteswortes, so daß nicht nur ein tieferes Erfassen des Gotteswortes und ein Fortschreiten in der Erkenntnis

im Laufe der Geschichte möglich, sondern auch tatsächlich erfolgt sind (→Geschichtlichkeit; →Heilsgeschichte). Damit kommen wir auf die Frage des Fortschrittes in der Glaubenserkenntnis, in unserem Falle auf die Frage der *Entwicklung der Dogmen*. Wenn wir feststellen, Dogmen seien menschliche Aussagen, so hat sich der Begriff des Dogmas gegenüber Vinzenz von Lerin gewandelt. Dieser setzt das Dogma dem *depositum*, d.h. der von Gott der Kirche anvertrauten Glaubenshinterlage (der Offenbarung) gleich. Für uns Heutige aber ist Dogma die menschliche, freilich unfehlbare Aussage des Lehramtes der Kirche über das *depositum fidei*. Zwar gibt es auch für Vinzenz von Lerin eine fortschreitende Erkenntnis, jedoch *in eodem dogmate*, d.h. eine Erkenntnis, bei der das Dogma sich gleichbleiben muß. Für uns aber verändern sich die Dogmen mit der fortschreitenden Glaubenserkenntnis, während das der Kirche anvertraute Gut des geoffenbarten Wortes Gottes sich gleich bleibt.

a) Wir sprechen von fortschreitender *Erkenntnis* der Glaubenswahrheiten. Das setzt voraus, daß die Dogmen der Erkenntnis zugänglich sind, d.h. daß ihr Inhalt Erkenntnisse bietet, wenn diese auch besonderer Art sind, nämlich Glaubenserkenntnisse. Dogmen sind intellektueller Art. Allerdings ist eine adäquate, evidente Einsicht (wie etwa bei mathematischen Axiomen) nicht möglich, denn der Inhalt der Dogmen ist geschichtlicher Art. Bei allen geschichtlichen Tatsachen ist aber eine evidente Einsicht nicht möglich. Dazu kommt ihr übernatürlicher Charakter (→Geheimnis). Dennoch können wir Einsichten des natürlichen Bereiches zu Hilfe nehmen und mit dieser Hilfe etwas am Dogma Entsprechendes (Analoges) aussagen (→Analogie). Unsere Erkenntnis des Inhaltes der Dogmen ist eine analoge, d.h. neben dem Ähnlichen, Analogen gibt es noch mehr Unähnliches (D 432), das mit den Kräften unserer Erkenntnis, auch wenn die erleuchtende →Gnade der übernatürlichen Glaubenserkenntnis hinzukommt, nicht erfaßbar ist. Diesen unleugbaren Schwierigkeiten wollte der *Modernismus* dadurch aus dem Wege gehen, daß er sich zu der Ansicht bekannte, die Dogmen seien als reine Symbole aufzufassen (Loisys Symbolismus), oder sie seien nur Anleitungen zu unserem praktischen Verhalten. Wir könnten sie nur soweit »erkennen«, als sie uns sagen, was sie nicht sind. Dies sei schon die Meinung des Klemens von Alexandrien, Augustinus, Pseudo-Dionysius Areopagita, Thomas von Aquin und Bossuet gewesen, wenn sie zugeben, daß unsere Begriffe von Gott und seiner Offenbarung rein negative *(purement négatifs)* seien. Auch die *canones* der Konzilien sollten den rein negativen Charakter der Erkenntnis der Dogmen beweisen durch ihre Formulierungen (z.B.: *Si quis unum Deum visibilium et invisibilium creatorem et Dominum negaverit, anathema sit* [D 1801]). Die Dogmen gäben nur die Erkenntnis des *quod non*, d.h. davon, was sie nicht sind, nicht aber was sie positiv inhaltlich aussagen wollen. Auf diese Weise hat M. Le Roy in seinem Werke »Dogme et critique« (Paris 1901) durch seinen Pragmatismus der Dogmen einen angeblich unmöglichen Intellek-

tualismus der Dogmen überwinden wollen (vgl. auch P. Charles, Le dogme. Paris 1911).
Le Roy hat mit seiner Theorie etwas Richtiges zum Prinzip erhoben und ins Extrem gesteigert. Die Dogmen bieten Erkenntnis, aber analoger Art. Die negative Aussage und damit die negative Form der Erkenntnis ist bei jeder analogen Erkenntnis und deren Aussage möglich und notwendig. Und dies gilt in verstärktem Maße, wenn es sich um die analoge Erkenntnis Gottes handelt (→Gott I; →Gotteserkenntnis). Denn Analogie besagt Ähnlichkeit bei gleichzeitiger Unähnlichkeit. Wenn es sich aber um Gott handelt, dann ist seine Unähnlichkeit weit größer als seine Ähnlichkeit mit den Geschöpfen, die wir bei unseren Aussagen über Gott zu Hilfe nehmen. Nehmen wir die letzteren zu Hilfe, etwas über Gott auszusagen, so stehen wir vor der Tatsache, daß wir leichter und besser aussagen können, was er nicht ist, als was er ist und wodurch er sich von den geschöpflichen Dingen unterscheidet, als was er mit ihnen gemein hat. Daher spricht das außerordentliche Lehramt der Kirche, dies richtig erkennend, seine *canones* in der negativen Form aus. Mit dem lehrhaften Inhalt des (materiellen und formellen) Dogmas ist aber eine fortschreitende Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheit und damit auch der durch die Kirche *ordinario* und *extraordinario modo* verkündeten Wahrheit, der Dogmen, gegeben.
b) Damit sind wir mitten im Thema der *Entwicklung der Dogmen*. Die Möglichkeit und Notwendigkeit der Entwicklung sieht die traditionelle, an der →Scholastik ausgerichtete →Theologie darin, daß in der Offenbarung nicht alles ausdrücklich *(explicite)* ausgesprochen ist, sondern manches in anderem nur mitenthalten, d. h. *implicite* gegeben ist. Die Entwicklung besteht dann darin, daß das implizit Enthaltene durch logische Folgerungen explizit gemacht wird. Die Entwicklung der Dogmen ist damit eine rein logische, theoretische Angelegenheit. Anders sieht die Entwicklung der Dogmen eine Theologie an, die mit der Geschichtlichkeit ihrer Verkündigung und ihrer Theologie vollen Ernst macht. Die Entwicklung ist ihr nicht mehr die Entwicklung des in einem anderen Mitausgesprochenen, des implizit Gegebenen zu einem Expliziten durch den rein theoretischen Vorgang der Schlußfolgerungen. Bei ihr geht es um reale Vorgänge in der Kirche, und zwar zum Teil von solch ernster Art, daß der Bestand der Kirche bedroht ist. Die Entwicklung der Dogmen wird ausgelöst durch eine reale Dialektik der in der Kirche auftauchenden und ihren Glauben bedrohenden Gegenbewegungen. Diese Entwicklung der Dogmen ist dabei keine rein menschliche Angelegenheit. Zwar »bleibt die Freiheit und Willkür des menschlichen Forschens, der Kampf und Wechsel der Meinungen, es bleiben selbst große Irrtümer« (J. S. von Drey). Allein all dies wird zusammengehalten durch die verborgenen Grundsätze einer göttlichen Vernunft, durch den unsichtbaren Geist des Christentums, der hinter allem verborgen wirkt, durch welchen selbst die in der Kirche und gegen die Kirche sich erhebenden Irrtümer

ihren Wert behalten und die das verzerrte Bild der Menschlichkeiten, wie sie sich in der Entfaltung des christlichen Lehrbegriffes auswirken, zum göttlichen Gemälde gestalten.
Diese Entwicklung verläuft in einem notwendigen Gang; denn sie hat ihren Grund in dem in der Kirche überhaupt und in der Entfaltung ihres Lehrbegriffes im besonderen wirksamen göttlichen Geist, durch den die einzelnen menschlichen Bestimmungen, und zwar alle, auch die Irrtümer der Menschen, ohne daß diese es wüßten, auf die innere Ausgestaltung der Dogmen, des Lehrbegriffes, hingeführt werden. Denn der Hl. Geist wirkt immer so, daß man den Zusammenhang des Neuen mit dem Vorhergehenden in der Kirche einsehen kann.
Da aber die →Freiheit des Menschen auch im Raume der Kirche bestehen bleibt, sind unechte Entwicklungen des ursprünglich Gegebenen nicht nur möglich, sondern auch tatsächlich eingetreten, und dies mit Zulassung Gottes. Daher sind diese notwendig: *Oportet et haereses esse* (1 Kor 11, 19). Mit diesen tatsächlich eingetretenen echten und unechten Entwicklungen hat sich die historische Theologie zu beschäftigen. Die Wertung dieser geschichtlich eingetretenen Entwicklungen aber nach der Norm von echter und unechter Entwicklung ist Aufgabe der Dogmatik. Beide, die historische und die dogmatische Theologie, folgen einem je verschiedenen Wahrheitsbegriff. Historisch wahr ist alles, was tatsächlich geschehen ist, das Echte und das Unechte in gleicher Weise. Dogmatisch wahr ist aber nur *das* innerhalb des historisch Tatsächlichen, was ein kongruenter Ausdruck der Offenbarung ist. Hat infolgedessen das dogmatisch als unecht Erkannte aus der Theologie der Entwicklung der Dogmen auszuscheiden? So meint dies alle Reflexionstheologie. Allein die Entwicklung der Dogmen ist von einer inneren Notwendigkeit getragen, den geheimen Grundsätzen der *göttlichen* Vernunft, durch die selbst grobe Irrtümer ihren Sinn bekommen (J. S. von Drey, Ideen zur Geschichte des kathol. Dogmensystems [1812], in: J. R. Geiselmann, Geist des Christentums und des Katholizismus. Mainz 1940, 244). Diese Notwendigkeit aber muß in einer Theologie von der Entwicklung der Dogmen zum Ausdruck kommen. So ersteht für sie die Frage, inwiefern auch die Irrtümer für die echte Entwicklung der Dogmen notwendig seien. Denn »es muß einen Standpunkt geben, auf welchem selbst der Abfall mit seiner divergenten Ausbildung (die Häresie) als *notwendige* Erscheinungen in der Geschichte der religiösen Idee begriffen werde« (J. S. von Drey, Kurze Einleitung in das Studium der Theologie [1819], § 244, 163).
Diese Notwendigkeit der Irrtümer ist aber damit gegeben, daß der echte wie der unechte Begriff der Offenbarungsidee nur zeitliche Erscheinungen, Werk des Menschen sind und als solche relative Erscheinungen ihren Gegensatz hervorrufen müssen; d. h. sie hat ihren Grund in dem Gesetz, nach welchem alle Setzung eine Gegensetzung erzeugt. Das *oportet et haereses esse* (1 Kor 11, 19) ist also eine *dialektische* Notwendigkeit, »weil nach einem allgemeinen menschlichen Gesetz

die Wahrheit vollkommen nur durch die Gegenüberstellung der Gegensätze erkannt wird. Damit ist das verkündete bzw. das durch feierliches Urteil bestimmte Dogma mit Bezug auf die nicht deutlich ausgesprochenen Offenbarungswahrheiten das Endstadium eines dialektischen Prozesses bzw. einer Entwicklung, hervorgerufen durch die realen Bewegungen von Orthodoxie und Häresie« (ebd.).
An diese Theorie der Entwicklung anknüpfend, entwirft J. A. Möhler seine eigene Anschauung von Dogmenentwicklung. Auch nach ihm ist die Entwicklung der Dogmen keine rein logische Angelegenheit, sondern wird vorangetrieben durch reale, geschichtliche Gegensätze, ist reale Dialektik. Die in § 46 seiner »Einheit in der Kirche« (1825) entwickelte »Dialektik aus dem verfehlten Gegensatz«, d.h. aus den tatsächlichen, historischen, gegensätzlichen bzw. widersprüchlichen Erscheinungen der Häresie im Unterschied von der Dialektik aus den wahren Gegensätzen als den wesentlichen und notwendigen Erscheinungen des kirchlichen Lebens, verrät, daß die Ehrfurcht vor dem Tatsächlichen, Realen schon beim jungen Möhler der Grundton seiner Theologie ist. Die Dialektik sollte die Achtung vor dem geschichtlich Gewordenen nicht zerstören. So ist der Aufbau des Frühwerkes von Möhler nicht etwa durch eine historische Dialektik, sondern durch den dialektischen, d.h. durch reale Gegensätze bestimmten Historismus gekennzeichnet. Möhler formt hier eine Dialektik, die aus einer geradezu religiösen Ehrfurcht vor *aller* Wirklichkeit der Geschichte entspringt; sie ist *Real-Dialektik*.
War diese Form von Dialektik rein vom göttlichen Prinzip des Hl. Geistes aus entwickelt, so sollte in Möhlers »Symbolik« auch das Menschliche zu seinem Recht kommen. Die Entwicklung wird hier vorangetrieben durch die realen menschlich-geschichtlichen Bewegungen: »Dem unerleuchteten Gesetzeseifer der Judenchristen verdanken wir die Darstellung Pauli vom Glauben und der Kraft des Evangeliums; den Spaltungen in Korinth seine Auseinanderlegung der Grundsätze über die Kirche. Aus den manichäisch-gnostischen Verwirrungen ging die schärfere Einsicht in den alles Seins beraubten und ihm entgegengesetzten Charakter des Bösen und das reifere Verständnis des Wortes der ursprünglichen Schöpfung in Christo Jesu hervor; dem pelagianischen Streite entwuchs die völlig bewußte Anerkennung der menschlichen Schwäche auf dem Gebiete des wahrhaft Guten. Aus dem Dunkel der Reformation mußte neues Licht auf die Wahrheit fallen, nicht anders als dies bei früheren Kirchenspaltungen der Fall war« (Symbolik [hrsg. von J. R. Geiselmann]. Köln und Olten 1958, 430–431). Allein dies vollzieht sich an dem Unveränderlichen der Offenbarung. Die von Christus geoffenbarte Wahrheit bleibt, wie sie ursprünglich gegeben worden ist. Dafür sorgt die sichtbare, lebendige Autorität der Kirche, »die in jedem Kampfe die Wahrheit sicher erkennt und vom Irrtümlichen ausscheidet«; dafür sorgt auch das mystische Prinzip des Hl. Geistes, der sich in der Kirche kontinuierlich auswirkt.

Daß überhaupt falsche Auffassungen möglich sind, hat seinen Grund darin, daß das Verständnis der Offenbarung durch eine gewisse Unbestimmtheit und Zweideutigkeit ihres Ausdrucks getrübt ist. Diese werden durch die häretischen Auffassungen bewußt gemacht und dadurch überwunden, daß durch die Kirche die Offenbarung in einen bestimmbaren Ausdruck gefaßt wird, sei es durch ihre gewöhnliche Verkündigung (materielles Dogma), sei es durch ein formelles Dogma eines allgemeinen Konzils. Diese Entwicklung stellt, weil durch den Gegensatz der Häresie herbeigeführt, einen dialektischen Prozeß dar. Wie geht dieser aber näherhin vor sich? Jede lebendige Auseinandersetzung mit einem Irrtum muß diesen kenntlich machen. Die falschen Begriffe der Häresie können nur dadurch abgewiesen werden, daß auch die *Form* des Irrtums abgelehnt wird. Im Wesen der Dialektik liegt es demnach, daß die These in einer Gestalt ausgesprochen werde, die durch das Gewand bedingt ist, in welches sich die häretische Antithese gehüllt hatte. Nur so kann sie allen Zeitgenossen verständlich werden. Es werden Formeln gewählt, die geeignet sind, die Wahrheit dem Irrtum gegenüber sofort erkennbar zu machen. Diese Formeln sind zugleich →Symbole, d.h. Erkennungszeichen, um die sich alle scharen, die es mit der Wahrheit der Kirche halten. Daher weist die Geschichte der kirchlichen Glaubenssymbole die dialektische Entfaltung des *menschlichen* Verständnisses der Offenbarung am deutlichsten auf. An ihnen können wir die allmähliche Entwicklung des kirchlichen Bewußtseins den Sekten gegenüber deutlich wahrnehmen, weil in die späteren Symbole die allmählichen, näheren (konkreteren) Bestimmungen sorgfältig aufgenommen sind, die das apostolische Symbolum durch den Kampf mit den Häresien erhielt. Durch diese Art, die Offenbarung näher zu bestimmen, verändert sich die ursprüngliche Glaubenslehre ihrer *Form* nach. Diese ist das Menschliche, Zeitliche, an sich Vergängliche. Das Prinzip der Menschwerdung des Gottessohnes (→Inkarnation) ist es, von dem aus Möhler die Entwicklung des kirchlichen Dogmas als ein Moment der lebendigen Überlieferung deutet, und dies in der Weise, daß dabei das Göttliche der Offenbarung in seiner Identität bewahrt bleibt, das mit aller Entwicklung gegebene Veränderliche aber der menschlichen Seite zugeteilt und dieses veränderliche Menschliche auf die Art ihres Verständnisses und ihres Ausdrucks bezogen wird.

Einen Schritt weiter geht der Tübinger Dogmatiker J. E. Kuhn: »Einen wirklichen Fortschritt in der Entwicklung des Dogmas leugnen, heißt die Bedeutung der Lehrtätigkeit der Kirche wesentlich schmälern« (Einleitung in die katholische Dogmatik. Tübingen [2]1859, § 9, 166). Allein die mit allem Fortschritt gegebene Veränderung greife tiefer, als dies bei Möhler der Fall ist. Beschränkt sich diese bei letzterem auf das Unverständnis und den Ausdruck, so erfaßt sie nach Kuhn auch die Vorstellungen und Begriffe. An der absoluten Unveränderlichkeit des Inhaltes der Offenbarung festhaltend, hält Kuhn eine Entwicklung nach Form und Ausdruck, d.h. der *Erkenntnis* nach, nicht nur

für möglich, sondern für notwendig. Es geht nicht an, wie dies der extreme Supranaturalismus des orthodoxen Bibelchristentums tut, die Menschen aller Zeiten an die einzige Form des Bibelwortes zu binden. Die inspirierten Verfasser der Hl. Schriften hätten zwar die geoffenbarte Wahrheit ungeschmälert und ungetrübt ausgesprochen. Sie taten dies aber entsprechend ihrer Bildungsstufe, daher nicht so, daß es nicht übertroffen werden könnte. Die Form ihrer Darstellung kann daher nicht für alle Zeiten normgebend sein. In der Tatsache vielmehr, daß die Offenbarung Gottes für die Menschen aller Bildungsstufen und Zeiten bestimmt ist, haben wir den Grund ihrer unendlichen Entwicklungsmöglichkeit der Form nach zu sehen. Je höher die geistige Stufe der Menschen wird, eine desto reinere und höhere Form der Vorstellung, der Begriffe und des Ausdrucks muß die Offenbarung erhalten.

Das gleiche gilt für die *Erkenntnis* der Offenbarung. Die Entwicklung der Offenbarung verbindet substantielle Unveränderlichkeit der ursprünglichen Offenbarung mit dem Fortschritt der Vorstellung, der Begriffe und des Ausdrucks, d. h. der Erkenntnis. Ein solcher Fortschritt liegt aber mit der Tatsache der kirchlichen Dogmenbildung vor. Die Entwicklung der Offenbarung erfolgt jedoch nur insofern, als sie Gegenstand des menschlichen Glaubens ist, der seine Quelle hat in der Überlieferung, dem lebendig verkündeten Wort; darin liegt auch die Entwicklung des Verständnisses der Offenbarung. Die aufeinanderfolgenden Stufen der Entwicklung des christlichen Glaubens sind daher nicht die Folgen eines bloß logischen Verfahrens, durch welches das implizit Gegebene durch Schlußfolgerungen explizit gemacht wird, sondern Ergebnisse einer geschichtlichen Entwicklung. Diese ist aber deshalb notwendig, weil die Apostel das Wort Gottes in einer Form verkündet haben, welche für die Menschen *ihrer* Zeit, aber nicht aller Zeiten und Bildungsstufen bestimmt war; sie muß also in immer neuen, fortschreitenden Vorstellungen, Begriffen und Ausdrücken verkündet werden. Diese Entwicklung ist ein Fortschritt, aber nicht zu neuen Inhalten, der über den von den Aposteln uns vermittelten Inhalt der christlichen Offenbarung hinausgeht, sondern zu einem neuen, vertieften Verständnis des Inhaltes der Offenbarung und seiner Darstellung. Dies ist aber kein rein menschlicher Vorgang. Dahinter steht vielmehr das *magisterium Spiritus Sancti*. Der →Hl. Geist ist es, der den Vorgang des stets sich vertiefenden Verständnisses der Offenbarung im Raume der Kirche trägt. Gerade dieses Ringen der Gläubigen einerseits und das Wirken des Hl. Geistes um ein stets sich vertiefendes Eindringen in den unausschöpfbaren Reichtum der christlichen Offenbarung andererseits machen die Überlieferung der Offenbarung zu einer lebendigen.

Dieses »lebendig« meint aber nach Kuhn nicht das Ergriffensein von Herz und Gemüt durch Gottes Wort, wie das der Theologe der Erweckungsbewegung, J. M. Sailer, gemeint hat, noch auch das traumhaft stille, organische Wachsen, wie sich dies die Romantiker Gügler,

Görres und Drey vorgestellt haben, sondern die helle Wachheit des Geistes. Der Geist im Menschen ist es, der die Entwicklung vorantreibt. Wo aber Geist ist, da ist Ringen und Kampf, prallen die Gegensätze aufeinander. So wird also die Entwicklung durch Gegensätze bestimmt. Das meinen wir, wenn wir sagen, die Entwicklung stelle einen dialektischen Vorgang dar. Und dies geschieht, wenn die Offenbarung in die →Zeit eintritt und damit alsbald auf die die Zeit beherrschenden, geistigen und sittlichen Mächte stößt mit der ihnen eigenen Kultur und Bildung. Offenbarung ist aber nicht in erster Linie Leben, sondern →Wahrheit. Wo es aber um Wahrheit geht, da trifft Geist auf Geist. Der zündende Funke des Geistes der Offenbarung könnte aber auf den Geist der Menschen nicht überspringen, würde die Wahrheit immer nur im Gewande der Ausdrücke, Vorstellungen und Begriffe an die Menschen herangetragen werden, das ihr die Apostel gewoben haben. Es bedarf vielmehr einer immer neuen Sprache, immer neuer Vorstellungen und Begriffe, angepaßt an die jeweilige Bildung und Kultur (→Akkommodation). Allein wie in Christus Gott und Mensch vereint sind, so ist auch die Entwicklung des Verständnisses der Offenbarung durch das Äußere des menschlichen apostolischen Wortes und durch das Innere des Wirkens des Hl. Geistes getragen. Träger des apostolischen Wortes ist aber nicht das einzelne gläubige Individuum, sondern der Gesamtkörper der Kirche, und darunter versteht Kuhn *nur* das Lehramt der Kirche.

Damit hat Kuhn aber ohne Zweifel den Träger zu eng gefaßt. Denn Träger sind auch die Gläubigen in ihrer Gesamtheit. Und nicht nur dies. Sie tragen, wie gesagt, ihren Teil auch bei zur Entwicklung des Glaubensverständnisses und zur Entwicklung der Dogmen, zwar nicht in der Form einer authentischen und autoritativen Lehrverkündigung, aber durch ein Gespür für das Echte und Wahre *(sensus fidelium)*. Dieser ist sozusagen der den Gläubigen zugewachsene sechste »Sinn«, eine Art »Glaubensinstinkt«, ein eigentümlicher christlicher Takt, ein den Gläubigen einwohnendes Grundgefühl, das sich durch ihre erste →Erziehung in der Kirche gebildet hat. Dieses durch das Leben in und mit der Kirche in den Herzen der Gläubigen sich bildende Gefühl, dieser Takt und Instinkt ist etwas rein Formales, aber er wird ergänzt durch den mit Inhalt erfüllten »Sinn«. Als Glaubensverständnis aller Glieder der Kirche können wir letzteren den Gesamtsinn, den *universalis ecclesiae sensus* (Konzil von Trient: D 874), den *sensus quem tenuit ac tenet sancta mater ecclesia* (ebd. D 786) nennen. Dies ist »der eigentümliche und durch die kirchliche Erziehung sich fortpflanzende Sinn, der jedoch nicht ohne seinen Inhalt zu denken ist, der sich vielmehr an seinem und durch seinen Inhalt gebildet hat« (J. A. Möhler, Symbolik, 415). Auch dieser *sensus fidelium* in seinen beiden eben entwickelten Formen hat zum Verständnis der Offenbarung und zur Entwicklung der Dogmen beigetragen und wird es immerfort tun.

c) Damit ist also die Entwicklung der Dogmen ein *formaler Fortschritt*

an der Offenbarung selbst, die Entfaltung des Prinzips der Offenbarung in der ihr selber vorgezeichneten Richtung, Entwicklung des Verständnisses der Wahrheit von innen heraus und innerhalb ihrer selber, die stets fortschreitende Entfaltung und Ausprägung des Inhaltes der Ideen der Offenbarung in stets neuen Vorstellungen und Begriffen. Dieses Verständnis von Entwicklung dürfte im wesentlichen übereinstimmen mit der klassischen Lehre vom Fortschritt des Glaubensverständnisses des Vinzenz von Lerin.

Die Entwicklung der Dogmen vollzieht sich in der Form der *objektiven Dialektik* der christlichen Wahrheit. Was will dies besagen? Einmal soviel, daß der Entwicklungsprozeß kein rein logischer Prozeß ist, der den in der christlichen Offenbarung nur in eingeschlossener Weise *(implicite)* gegebenen Sinn durch richtige, logische Folgerungen erschließt und ihn dadurch zu einem expliziten Sinn macht. Die Stufen der Entwicklung sind nicht die Frucht eines rein logischen Vorganges, sondern Erzeugnisse eines geschichtlichen Prozesses, in welchem ganz andere Kräfte wirksam sind als die rein logische Schlußfolgerung (J. E. Kuhn, Dogmatik I, Tübingen [2]1859, 145). Sie könnten bloß logische Vorgänge sein, wenn uns die Offenbarung in stets gleichen Vorstellungen und Begriffen gegeben wäre. Dem ist aber nicht so. Die Wahrheiten der Offenbarung treten vielmehr von Anfang an, schon bei den Aposteln, in verschiedenen Vorstellungen und Begriffen auf. Es wird verschiedenes über diese Wahrheiten behauptet. Es sind formale Unterschiede, aber keine realen Verschiedenheiten, da ja vom selben Gegenstande nur verschiedenes ausgesagt wird. Diese Unterschiede – ein Begriff, der Gegensatz und Widerspruch zusammenfaßt – sind damit dialektische. Die Art und Weise aber, diese untereinander auszugleichen und miteinander zu versöhnen und damit zu vereinen, ist eben Dialektik. Sie kommt in der Entwicklung und der Geschichte der Dogmen zur Gegebenheit und kann, wie es Kuhn und Möhler tun, am Modell der Rechtfertigungslehre geradezu exemplarisch aufgewiesen werden. Der ganze bewegte und dialektische Verlauf der dogmatischen Entwicklung von der Rechtfertigung des Menschen zeigt bei genauem Zusehen, daß keine Veränderung der wesentlichen Wahrheit der Offenbarung stattfindet noch ein Hinzufügen neuer Elemente zu ihr, sondern nichts weiter als eine immer weiter fortschreitende und sich vervollkommnende Erkenntnis des Dogmas.

Wir, die wir an einem vorläufigen Ende stehen, glauben daher, so sagt Kuhn – und damit formuliert er ein allgemeingültiges Prinzip –, »nicht *anderes*, sondern dieselbe Wahrheit (der Offenbarung) *anders*«.

E. Dublanchy, Dogme, in: DThC IV (1911), 1574–1650; H. Pinard, Dogme, in: DAFC I (1911), 1121–1184; R. Garrigou-Lagrange, Le sens commun. La philosophie de l'être et les formules dogmatiques. Paris [3]1922; L. de Grandmaison, Le dogme chrétien. Sa nature, ses formules, son développement. Paris 1928; J. R. Geiselmann, Die Glaubenswissenschaft der

katholischen Tübinger Schule, in: ThQ 111 (1930), 49–117; A. DENEFFE, Dogma. Wort und Begriff, in: Scholastik 6 (1931), 384–400. 505–538; G. KITTEL, δόγμα in: ThW II (1935), 233 bis 235; H. DE LUBAC, Le problème du développement du dogme, in: RSR 35 (1948), 130–160; Handbuch der Dogmengeschichte (hrsg. von M. SCHMAUS – J. R. GEISELMANN – A. GRILLMEIER). Freiburg 1951ff; P. A. LIÉGÉ, Dogme, in: Catholicisme III (1952), 951–962; B. WELTE, Wahrheit und Geschichtlichkeit, in: Saeculum 3 (1952), 177–191; A. M. LANDGRAF, Dogmengeschichte der Frühscholastik. 4 Bände. Regensburg 1952–56; J. RANFT, Dogma I (semasiologisch), in: RAC III (1955), 1257–1260; E. FASCHER, Dogma II (sachlich), in: RAC IV (1957), 1–24; H. SCHLIER, Kerygma und Sophia. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas, in: Die Zeit der Kirche. Freiburg ^{2}1957, 206–232; G. MENSCHING – G. GLOEGE, Dogma, in: RGG II (^{3}1958), 220–225; K. RAHNER, Zur Frage der Dogmenentwicklung, in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln-Zürich-Köln ^{3}1958, 49–90; J. AUER, Dogmengeschichte, in: LThK III (^{2}1959), 463–470; J. R. GEISELMANN, Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens. Freiburg 1959, 188–298; K. RAHNER, Dogmenentwicklung, in: LThK III (^{2}1959), 457–463 (Lit.); H. VORGRIMLER – K. RAHNER – W. LOHFF, Dogma, in: LThK III (^{2}1959), 438 bis 466; K. RAHNER, Überlegungen zur Dogmenentwicklung, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln-Zürich-Köln 1960, 11–50.

J. R. Geiselmann

A. BRUNNER, Mythus und Dogma, in: Vom christlichen Leben. Würzburg 1962, 27–36; DERS., Dogmenglaube und Freiheit, in: ebd. 37–52; Y. CONGAR, La Foi et la Théologie. Paris 1962; G. EBELING, Wort und Glaube, Tübingen ^{2}1962; DERS., Theologie und Verkündigung. Tübingen ^{2}1963; B. LOHSE, Was verstehen wir unter Dogmengeschichte innerhalb der evangelischen Theologie? in: KuD 8 (1962), 27–45; K. RAHNER, Was ist eine dogmatische Aussage?, in: Schriften zur Theologie V. Einsiedeln 1962, 54–81; H. VORGRIMLER (Hrsg.), Exegese und Dogmatik. Mainz 1962; M. BLONDEL, Geschichte und Dogma. Mainz 1963; H. BUHR, Heil und Dogma, in: Der Glaube – was ist das? Pfullingen 1963, 20–38; R. GUARDINI, Kirche und Dogma – Weg in die Freiheit, in: Kraft und Ohnmacht (Festschrift K. Färber). Frankfurt 1963, 32–47; W. JOEST – W. PANNENBERG (Hrsg.), Dogma und Denkstrukturen. Göttingen 1963; C. JOURNET, Le dogme, chemin de la foi. Paris 1963; B. LOHSE, Epochen der Dogmengeschichte. Stuttgart 1963; H. R. SCHLETTE, Dogmengeschichte und Geschichtlichkeit des Dogmas, in: MThZ 14 (1963), 243–252; A. ADAM, Gesichtspunkte für eine neue Darstellung der Dogmengeschichte, in: ThLZ 89 (1964), 521–526; M. ELZE, Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche, in: ZThK 61 (1964), 421–438; L. SCHEFFCZYK, Kein Christentum ohne Dogma, in: M. Schmaus – A. Läpple, Wahrheit und Zeugnis. Düsseldorf 1964, 189–198; J. H. WALGRAVE, Openbaring, geloof en dogma-outwikkeling, in: Tijdschrift voor Theologie 4 (1964), 358–385; A. DARLAP, Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte, in: MySal I. Einsiedeln 1965, 3–153; H. HAMMANS, Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung. Essen 1965; W. KASPER, Dogma unter dem Wort Gottes. Mainz 1965; G. KRETSCHMAR, Wahrheit als Dogma – Die alte Kirche, in: Was ist Wahrheit? Göttingen 1965, 94–120; K. RAHNER – K. LEHMANN, Wortgeschichte und Bedeutungswandel von »Dogma«, in: MySal I. Einsiedeln 1965, 639–661; DIES., Kerygma und Dogma, in: ebd. 727–776; DIES., Geschichtlichkeit der Vermittlung, in: ebd. 727–903; E. SCHILLEBEECKX, Die Entwicklung des apostolischen Glaubens zum kirchlichen Dogma, in: Offenbarung und Theologie. Mainz 1965, 55–74; V. SCHURR, Kerygma und Dogma, in: Concilium 1 (1965), 243–246; B. WELTE, Auf der Spur des Ewigen. Freiburg 1965, 279–426; O. CULLMANN, Neutestamentliche Eschatologie und Entstehung des Dogmas, in: Vorträge und Aufsätze 1925–1962. Tübingen 1966, 361–377; R. HEINZMANN, Dogmengeschichte, in: E. Neuhäusler – E. Gößmann (Hrsg.), Was ist Theologie? München 1966, 169–189; L. SCHEFFCZYK, Dogmatik, in: ebd. 190–213; J. RATZINGER, Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie. Köln 1966; G. BAUM (Hrsg.), The Future of Belief Debate. New York 1967; W. PANNENBERG, Was ist eine dogmatische Aussage?, in: Grundfragen systematischer Theologie. Göttingen 1967, 159–180; K. RAHNER, Dogma, in: SM I (1967), 909–917; DERS., Dogmengeschichte, in: ebd. 936–947; C. POZO, Dogmenentwicklung, in: ebd. 926–935; L. DEWART, Die Zukunft des Glaubens. Einsiedeln 1968; H. THIELICKE, Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik I. Prolegomena. Die Beziehung der Theologie zu den Denkformen der Neuzeit. Tübingen 1968; J. RATZINGER, Zur Frage nach der Geschichtlichkeit der Dogmen, in: Martyria, Leiturgia, Diakonia (Festschrift H. Volk). Mainz 1969, 59–70; O. SEMMELROTH, Die Dogmen und ihre Funktionen, in: Theol. Akademie VI. Frankfurt 1969, 29–49; P. SCHOONENBERG, Die Interpretation des Dogmas. Düsseldorf 1969.

EHE

1. *Allgemeines.* Das Prinzip des Hochzeitlichen ist ein Weltprinzip. Es gilt nicht nur im Menschlichen, sondern auch im Kosmischen. Daß die ganze →Schöpfung in →Ordnung und Harmonie zur →Einheit geschaffen ist, schließt die Zweiheit als Baugesetz alles Kreatürlichen nicht aus, sondern ein. Wir sprechen von Polarität und meinen damit das spannungsgeladene Gegen- und Zueinander zweier (dinglicher oder personaler) Wirklichkeiten, die bei aller Verschiedenheit zur Einheit drängen. Schon im Bereich des Anorganischen treffen wir dieses Grundgesetz an: Gleiche magnetische Pole stoßen sich ab, ungleiche ziehen sich an. Im Aufstieg durch Pflanzen- und Tierwelt tritt das Polare immer deutlicher als männlich-weiblich hervor, bis es im menschlichen Paar seine stärkste Ausprägung in der sichtbaren Schöpfung findet: In der Spannungseinheit von Mann und Frau kommt das ganzheitlich Menschliche voll zur Darstellung. Der ganze Bereich der natürlichen Ordnung ist also durch diesen hochzeitlichen Charakter geprägt. In seinem zeichenhaften Sinn aber weist dieses Geheimnis der Vermählung auf den →Bund hin, den Gott mit seiner Schöpfung geschlossen und den er durch seinen Sohn zum übernatürlichen *mysterium caritatis* erhoben hat (Mt 22, 2). Das Geheimnis der Vermählung in der Heilsordnung (→Heilsgeschichte) eröffnet dem Menschen den Zugang zum innergöttlichen Geheimnis der →Liebe. In der menschlichen Ehe scheint also auf und erfüllt sich, was schon in der kosmischen Polarität, im »kosmischen Eros«, vorgegeben ist und auf die bewußte und freie Ausprägung im Menschlichen hindrängt. In der menschlichen Ehe bilden sich aber auch die in Christus sich ereignende Vermählung Gottes mit der Menschheit und ihr innergöttlicher Grund ab.

Die ältesten Völker hatten offenbar eine deutliche Ahnung von dem, was man heute die Schöpfungs- oder Naturordnung der Ehe nennt. Daß sie zugleich unter den zerstörerischen Wirkungen der →Sünde standen, ist allerdings ebenso sicher. Die evolutionistische Theorie, nach der die Ehe erst allmählich die ursprünglich allgemein übliche geschlechtliche Promiskuität abgelöst habe, ist heute fast allgemein aufgegeben. Am Anfang stand die *Monogamie* (der Codex Hammurabi hält sogar rechtlich noch an der Einehe als Regel fest). Daneben wurden freilich allerhand Formen der Polygamie wenigstens geduldet: selten die Polyandrie, häufiger die Polygamie oder andere der strengen Monogamie widersprechende Formen (z. B. die Leviratsehe bei den Israeliten und bei anderen Völkern). Nach den Forschungsergebnissen der ethnologischen Schule von W. Schmidt wurde auf der Urstufe der menschlichen Kultur die Ehe fast allgemein als *unauflöslich* betrachtet. Erst in den Primärkulturen werden Ehescheidung und Ehebruch häufiger. Schließlich herrschte bei den Urvölkern auch die *Gleichberechtigung* der Frau. Später traten mit gesellschaftlichen und vor allem wirtschaftlichen Wandlungen auch in der eheli-

chen Ordnung Strukturverschiebungen ein. In den primitiven Garten- und Ackerbaukulturen kam der Frau die tragende Rolle zu, was zur matriarchalen Organisierung der Ehe führte. Die patriarchale Entwicklung setzte ein, sobald Viehzucht und höhere Agrikultur den führenden Einsatz des Mannes förderten. Alle Kulturen, in die das Christentum sich zuerst verleiblichte, die hebräische, die griechische, die römische und die germanische, waren durch einen scharfen Patriarchalismus gekennzeichnet, der den Mann zum eindeutigen Herrn auf religiösem, sittlichem, sozialem und wirtschaftlichem Gebiet machte.

2. *Ehe nach der Hl. Schrift. a) AT.* Die Genesis stellt unverkennbar drei tragende Sinnwerte der ehelichen Liebe und ihrer Fruchtbarkeit heraus (→Geschlechtlichkeit). Mann- und Weibsein gehört zum Wesen der *Gottebenbildlichkeit* (Gn 1,27; →Bild). Daß →Gott in dreipersönlicher Gemeinschaft (→Trinität) die Liebe ist, bildet sich in der wesentlichen Zuordnung von Mann und Frau ab und wird in der Fruchtbarkeit ihrer ehelichen Liebe weiter entfaltet. Vater, Mutter und Kind veranschaulichen durch ihre Zuordnung aufeinander das wesenhafte Sich-zugewandt-Sein der göttlichen Personen. Die eheliche Gemeinschaft ist auch das Bild des →Bundes zwischen Gott und →Israel (Is 50, 1; 54, 5; 62, 5; Jr 2, 2; 5, 7; Ez 16, 22 u. a.). Da es »nicht gut ist, daß der Mensch allein sei« (Gn 2, 18), gibt Gott ihm eine gleichgeartete Gehilfin. Der einzelhafte Mensch kann seine vollmenschliche Erfüllung nur finden in der *Ergänzung* durch den ihm zubestimmten anderen. Im »Nicht-gut-Sein« des Alleinseins bekundet sich, daß der →Mensch wesentlich über sich selbst hinausgewiesen ist, daß er wesentlich beim anderen ist. Nur so wird er ganz er selbst. Noch weiter überschreitet er die Vereinzelung in der Fruchtbarkeit seiner Liebe: Darin verankert er die auf ihn gekommene Existenz in die künftige Geschichte hinein und vermag somit seinen Weltauftrag über seine eigene Begrenztheit und Kurzlebigkeit hinweg mit einiger Entsprechung zum göttlichen Schöpfungsplan zu erfüllen. Erst in den Kindern kommt auch die Individualität der beiden Partner zum ganzen Reichtum ihrer Entwicklungsmöglichkeit.

In der ehelichen Liebeshingabe gelangen Mann und Frau zur gegenseitigen *Erkenntnis* (Gn 4, 1 u. a): Sie erkennen ihre gegenseitige Bezogenheit und Abhängigkeit. In jedem Kind erscheint der eine dem anderen in neuem Licht und gibt neue Möglichkeiten seines Wesens zu erkennen. Zugleich wird damit auch beiden die gemeinsame Eingründung in die menschliche →Gemeinschaft und in den gesamten Kosmos immer konkreter und vitaler erfahrbar. Obwohl die Ehe mit all ihren Sinnwerten auf Gott zurückgeführt wird, ihre Gemeinschaft als vor Gott geschlossener Bund (Spr 2, 17; Mal 2, 14) und als Abbild des Bundes Jahwes mit Israel gilt, ist sie im AT »eine im Wesen zivile, privatrechtliche Einrichtung« (J. Haspecker), die im Sinne des Patriarchates von den Familienoberhäuptern ausgehandelt (Zahlung des Brautgeldes) wird und bei aller Wahrung des Rechtes freier Zustim-

mung doch gewisse Merkmale eines Sachkaufes an sich hat (Ex 22, 15f; Gn 24, 2–61; 34, 1–24; Dt 22, 28). Im Vordergrund steht eindeutig die Erzeugung von Nachkommen (Gn 1, 28; 24, 60; Sir 26, 19ff), durch die die Familie ihre Macht stärken, sich für die Zukunft bewahren und die Möglichkeit offenhalten will, daß sich in ihrem Schoß die messianische →Verheißung erfülle. Auch die personale Gemeinschaft der Gatten wird in ihrer ganzen Tiefe und Bedeutsamkeit gewürdigt, was schon die grundlegenden Auffassungen der Genesis beweisen (vgl. auch 1 Sam 1, 5–8; Spr 5, 15–20; 31, 10–31; Sir 36, 26–31 u. a.). Das sechste Gebot des Dekalogs (zusammen mit dem neunten) sanktioniert die eheliche Gemeinschaft als göttliche Ordnung (Ex 20, 14.17). Dabei liegen gewisse *Mängel* der atl. Eheauffassung offen zutage. Ihr ausgeprägter Patriarchalismus wurzelt nicht in göttlicher Anordnung, sondern ist als zeitgeschichtliche Erscheinung und als Auswirkung der sündhaften Entordnung (Gn 3, 16: Dein Mann wird über dich herrschen) zu verstehen. Nur von hier aus kann man auch die Verschiedenheit sittlicher und rechtlicher Forderungen für Mann und Frau richtig bewerten: die Verpflichtungen der vorehelichen Keuschheit, der ehelichen Treue, der Einheit und Unauflöslichkeit gelten in einem ausschließlichen Sinn nur für die Frau (Dt 22, 20f; Nm 5, 11–31; Ri 8, 30 u. a.), womit allerdings keineswegs gesagt ist, daß die Verfehlung seitens des Mannes als »in Ordnung« betrachtet wird. Das Gegenteil ist der Fall (vgl. besonders Genesis, Weisheitsliteratur, Malachias), Einehe und Unauflöslichkeit werden als Ideale durchaus gewürdigt. Die Berichte über Vielehen stellen keine Billigung dar, es gibt sogar ausdrückliche Mißbilligungen (1 Kg 11, 3; Dt 17, 17; Lv 18, 18). Die gesetzlichen Anordnungen bezüglich der Ehescheidung (Dt 24, 1–4) wollen die aus der Vorzeit und aus der Umwelt eingebrochene Sitte der Scheidung möglichst eindämmen (Dt 22, 13–19; Lv 21, 14; Jr 3, 1). Für den Menschen, der noch nicht im hellen Licht der ntl. →Offenbarung steht, ist es offensichtlich schwer, Einheit und Unauflöslichkeit als wesentliche Merkmale der ehelichen Gemeinschaft zu erkennen. Das »pädagogische Schweigen Gottes über die sittliche Unordnung ... und die juristische Duldung und Regelung« (B. Häring) sind jedenfalls nicht mit Gutheißung zu verwechseln. Zur Zeit Jesu ist die Forderung der Einheit bei den Juden fast allgemein durchgesetzt. Jesus hat sich darum hauptsächlich mit der noch üblichen Ehescheidung auseinanderzusetzen. Ein Mangel der atl. Auffassung liegt auch darin, daß die →Jungfräulichkeit noch nicht als legitime religiöse und sittliche Lebensform erkannt wird (Ausnahme: kultische Reinheit).

b) *NT.* →*Jesus* lebt als Bringer und Künder der Gottesherrschaft (→Reich Gottes) selbst ehelos und ermahnt die Menschen in der Ehe eindringlich zur Wachheit gegenüber dem Kommen des Menschensohnes (Lk 14, 20; 17, 27). Die Ehe ist eine vorläufige Lebensform, sie wird in ihrer gegenwärtigen Gestalt keinen Raum in der künftigen Welt haben (Mk 12, 25). Der Verzicht auf sie kann darum etwas

Großes sein (→Jungfräulichkeit). Weil sie aber eine vom Schöpfer verfügte Grundordnung menschlicher Gemeinschaft ist, sucht Jesus ihre durch geschichtliche Ereignisse versehrte Urgestalt wiederherzustellen. Die im AT mögliche Scheidung kennzeichnet er klar als ein Zugeständnis um der »Herzenshärte« der Juden willen (Mk 10, 5; Mt 19, 8). Eine wirkliche Ehescheidung anerkennt Jesus unter keinen Umständen. Die sog. Unzuchtsklausel (nur bei Mt 5, 32; 19, 9) besagt lediglich, daß der unschuldige Teil sich vom ehebrecherischen Gatten (von Tisch und Bett) trennen darf, ohne damit das Recht zur Eingehung einer neuen Ehe zu erhalten (Tridentinum, D 977). – Wenn bei Jesus bezüglich der Ehe die *wiederherstellende Seite* seiner Erlösertätigkeit im Vordergrund steht, so kann man doch der Meinung sein, daß in seinen Aussagen auch das *sakramentale Prinzip* angedeutet ist. Dem Wortlaut nach steht freilich die Forderung im Vordergrund. Weil es sich aber um ein der neuen Ordnung entsprechendes Ethos handelt, ist mit der Verkündigung des neuen Ethos auch die neue Ordnung selbst mitverkündet.
Paulus dagegen will spekulativ in das Wesen der Ehe einführen. In seiner Ehelehre findet sich die alte Auffassung, daß die Verbundenheit der Geschlechter höhere, ideale oder gar göttliche Realitäten darstelle, weswegen der Ehebund mit kultischer Bezugnahme darauf geschlossen wird. Eph 5, 25: »Ihr Männer, liebet eure Frauen, wie Christus seine Kirche geliebt und sich für sie dahingegeben hat, um sie zu heiligen.« Eph 5, 32: »Dieses Geheimnis (μυστήριον, *sacramentum*) ist groß; ich meine es aber in Beziehung zu Christus und seiner Kirche.« Μυστήριον-*sacramentum* (→Sakrament) ist zwar noch nicht der Sakramentsbegriff der entwickelten Dogmatik, wohl aber dessen »weiterer und reicherer Muttergrund« (E. Walter). Paulus will sagen: Die christliche Ehe als fruchtbare Liebesgemeinschaft zweier Menschen ist ein zeichenhafter Hinweis und zugleich eine gnadenhafte →Teilhabe an dem Bund zwischen Christus und der →Kirche. Neben vielen Hinweisen und Mahnungen (besonders in den Gefangenschafts- und Pastoralbriefen) findet sich in 1 Kor 7 eine eingehende Darlegung über Ehe und Ehelosigkeit, in der freilich unter dem Druck der Erwartung des nahen Endes, vielleicht auch unter dem Einfluß der Anfrage aus Korinth eine einseitig negative Wertung der Ehe nicht ganz vermieden wird (V. 1 und 8: Es ist besser, viel besser, nicht zu heiraten [vgl. V. 38]; V. 2: »Wegen der Gefahr der Unzucht« soll der Mensch heiraten). Hinsichtlich der paulinischen Forderung, daß die Frau sich dem Manne unterordne (1 Kor 14, 34f; 11, 3–16; 1 Tim 2, 11–15; Eph 5, 21–24), sind die kulturgeschichtlichen Bedingtheiten der Zeit und des Ortes zu berücksichtigen, wenn man die Aussagen nicht überfordern will. Wie in der Sklavenfrage übernimmt Paulus weitgehend die zeitgeschichtlichen Umstände, ohne dabei aber auf eine Weiterführung in der Verkündigung zu verzichten.
3. *Geschichtliches.* Die Kirche verteidigt die biblische Ehelehre gegenüber jeder häretischen Verkennung durch leib- und ehefeindliche

Richtungen. Trotzdem kann eine gewisse ethische Unterbewertung des Geschlechtlichen, vor allem der Geschlechtslust (→Konkupiszenz), aber auch der geschlechtlichen Organe und Vorgänge, in die christliche Sittlichkeit eindringen und sich darin behaupten. Die aristotelisch-thomanische Zeugungsbiologie hat weit über Thomas hinaus eine Unterbewertung der Frau zur Folge. Es bleibt aber das Verdienst der Kirche, die Ehe als Schöpfungs- und Heilsordnung in allen Jahrhunderten bejaht und verkündet zu haben. Die Stärke der kirchlichen Ehelehre, zumal im Mittelalter, liegt in ihrem Objektivismus, in der Betonung der Ehe als eines »Amtes mit der doppelten Aufgabe (der) Ausbreitung des Reiches Gottes durch Erzeugung von Kindern (und der) Sicherung der Gottverbundenheit der Gatten durch Verhütung der Unzucht« (M. Müller). Der Erhaltung dieser Grundordnung soll auch ihre fortschreitende kirchenrechtliche Organisierung dienen. Die stärkere Betonung genuin moraltheologischer Aspekte in neuester Zeit führt dazu, daß die personalen Sinnwerte der Ehe (die nicht einfachhin mit subjektiven Ehezwecken gleichzusetzen sind) klarer ins Bewußtsein treten. Diese Frucht der biblischen Neubesinnung und des modernen Personalismus verdrängt den »primären Zweck« der Ehe nicht, sondern macht ihn aus einer größeren Tiefe und mit einer stärkeren Dringlichkeit geltend. Es kann nur zum Segen sein, wenn alle theologischen Disziplinen und alle zuständigen Wissenschaften ihren Beitrag zum rechten Verständnis der Ehe leisten.

4. *Theologische Entfaltung. a) Dogmatisch.* Bei aller Hochschätzung der Jungfräulichkeit sieht die Kirche in der ehelichen Gemeinschaft eine mit dem Wesen des Menschen von Anfang an gegebene Grundordnung, also eine Schöpfungsordnung (→Schöpfung). Da das erste Ausbreitungsgebiet der Kirche zugleich die Heimat fanatischer leib- und ehefeindlicher Bewegungen (Neuplatonismus, Gnostizismus, Manichäismus – alle gespeist aus Mystik, Metaphysik und dem Kult des persischen Dualismus und der orientalischen Mysterienreligionen) ist, hat sie immer wieder dringlichen Anlaß, dies auch auszusprechen (→Gnosis; →Platonismus und Neuplatonismus). Zugleich aber lehrt sie, daß diese natürliche Liebesgemeinschaft wesentlich sakralen Charakter hat, daß sie als totale Verbundenheit auf den Gottesbund mit Israel und seine Erfüllung in Christus und der Kirche hinweist. Das gilt trotz der tiefen Zerstörung, die durch die Sünde in die innigste Verbundenheit menschlicher →Personen hineingetragen wurde. Freilich ist erst durch Christus der natürliche Vollsinn der Ehe wieder geoffenbart und seine Integrierung im Heilssinn der Ehe verwirklicht worden. Im Grunde gilt die Ehe von Anfang an als Sakrament. Als die Theologie im 12. Jh den Sakramentsbegriff endgültig dogmatisch entwickelt, wird er sofort auf die Ehe angewandt (2. Laterankonzil 1139; D 367). Eph 5, 22ff kann allerdings nur dann als Begründung für die Sakramentalität der Ehe angesehen werden, wenn diese Stelle aus dem Zusammenhang mit den anderen Grundwahrheiten inter-

pretiert wird, daß also »die in der Ehe zu leistende Totalhingabe der Person eine Beziehung auf Gott als Grund und Ziel impliziert: daß Christus die Ehe überhaupt in die christliche Ordnung einbezogen hat; daß Christsein von der →Taufe her sakramental angelegt ist; daß..., wo grundlegend zum christlichen und kirchlichen Dasein gehörende Zeichen gnadenhafter Wirklichkeiten gegeben sind, diese im Neuen Bund keine leeren und entleerbaren Symbole der Gnade sein können; daß, biblisch gesehen, jede Gemeinschaft von Christen in Christus eine Vergegenwärtigung Christi und damit auch der Kirche einschließt« (H. Volk). Der Heilssinn der Ehe besteht darin, daß sie den Liebesbund zwischen Christus und der Kirche darstellt, und zwar im Bild und in der Wirklichkeit. Sie ist also zeichenhafter Hinweis auf den Bund zwischen Christus und der Kirche, aber zugleich gnadenhafte Anteilnahme an ihm. Die Ehe ist nach Thomas von Aquin ein großes *mysterium ratione significationis*; Gleichnishaftigkeit ist also ihr Wesen, nicht ein zusätzliches *decorum* (In Eph. 1. X, 334). Aber die Liebe Christi zu seiner Kirche wird in der Ehe nicht nur symbolisch dargestellt und nicht nur moralisch nachgebildet, sondern sie ist in ihr mystisch-real gegenwärtig und wirksam. Die Ehe ist einer der Orte, an denen die Gemeinschaft Christi mit seiner Kirche durch die Geschichte hindurch fortdauert. M. J. Scheeben sieht in der christlichen Ehe eine »Abbildung«, »Ausgliederung«, »Erweiterung«, »Fortsetzung«, ein »Abbild« oder »Organ« des Bundes Christi mit der Kirche.

Dieser *Heilssinn* der Ehe ist in den natürlichen Ehesinn eingebettet und wird aus ihm und mit ihm entwickelt. Nichts geht verloren vom natürlichen Sinngehalt der Ehe. Vielmehr wird die konkrete Wirklichkeit einer ehelichen Gemeinschaft in ihrer Innigkeit und Zartheit, ihrer Kraft und Leidenschaftlichkeit, in ihrem personalen Wesen und ihrer erotischen und geschlechtlichen Umgangssprache, zum wirksamen Zeichen der Verbundenheit Christi mit seiner Kirche. Die Schöpfungswirklichkeit der Ehe wird durch den Heilsgehalt des Ehesakramentes nicht verneint und vernichtet, sondern bejaht und für die Abbildung und reale Darstellung neuer und höherer Sinnbereiche befähigt. Die Partner Gottes im Schöpfungswerk werden zu seinen Partnern auch im Heilswerk. Das durch Christus der Kirche vermittelte →Leben strömt durch die Ehe in den ganzen Bereich des konkreten alltäglichen Weltlebens hinein, läutert ihn, heiligt ihn und bereitet ihn für die Stunde der Parusie. Weil die Ehe mit der übrigen Welt verbunden ist, müssen die Eheleute mitbauen an der großen All-Gemeinschaft, an der Verbundenheit der →Welt mit Christus. Genauer gesagt: Durch die sakramentale Ehe läßt Christus seine Liebe und seine Heilsmacht wirksam werden, drängt die Macht des →Bösen in der Welt zurück und treibt das Werk der Allversöhnung voran. Eben darin erfährt der Mensch den eschatologischen Charakter seiner Ehe: Ihre irdische Gestalt wird vergehen, um der Vollgestalt der →Herrlichkeit zu weichen. In der Erfahrung, daß in jeder Fülle die Armut, in

jeder Höhe die Tiefe mitanwesend ist, liegt für den Christen ein vitaler Hinweis auf die Erfüllung ehelicher Gemeinschaft in der Herrlichkeit des Himmels. Wo mit der Kostbarkeit der Liebe und ihres leibhaften Ausdrucks zugleich Endlichkeit und →Tod erfahren werden, wächst die christliche Hoffnung auf die Verklärung der Welt.

b) *Moraltheologisch.* Weil eheliche Liebe menschliche Liebe ist, muß in ihr vor allem die *Person* des anderen gesucht werden. Dies kann nur geschehen, wenn das eheliche Leben in seinem ganzen Umfang als Zeichen der personalen Hingabe verstanden wird. In jeder leibhaft dargebotenen Gabe muß die personale Liebe und →Freiheit des Partners erkannt und hingenommen werden. Da eheliche Liebe in die menschliche Vitalschicht eingegründet ist, muß der eheliche Mensch die vitale Repräsentanz der Person im Geschlechtlichen und Erotischen und die innere Sinnrichtung des Sexus und des Eros auf die Person hin erkennen, er muß dieser vorgegebenen Dynamik und Intentionalität gehorchen und sie durch die konkreten Situationen der Ehe hindurch verwirklichen. Das muß sich in einer fortdauernden Bemühung um Läuterung und Pflege der Liebe und um ihre Sicherung durch die Treue bewähren. Hier liegt der erste und entscheidende Schwerpunkt, ein fast unübersehbares Gebiet sittlicher Verwirklichung in der Ehe. Nur wer sich diesem sittlichen Anspruch lebenslänglich stellt, wird die großen Sinnwerte der ehelichen Liebe erfahren: Er wird durch seinen Gefährten die schmerzliche Mangelhaftigkeit seines Wesens ergänzt und erfüllt sehen und in dieser Ergänzung und Erfüllung den anderen und sich selbst in einer vitalen, alle Schichten seines Wesens durchströmenden Erkenntnis begreifen. In solcher Gemeinschaft mit dem geliebten Menschen wird er die Liebesherrlichkeit des dreifaltigen Gottes auf eine eindringlichere Weise bekunden, als es ihm als einzelhaftem Wesen möglich wäre.

Was die eheliche Liebesvereinigung im engeren Sinn betrifft, so kann sie diesen umfassenden Sinn nur dann erfüllen, wenn sie als Ausdruck freier Hingabe ganzheitlich (also ohne »Unterbrechung«) und unmittelbar (also ohne Zwischenschaltung von »Mitteln«) vollzogen wird. Nur solche Ganzheitlichkeit und Unmittelbarkeit ermöglichen wirklich Ergänzung und Erkenntnis, weil hier allein die geschlechtlichen und erotischen Potenzen voll ins Spiel kommen. Ganzheitlichkeit und Unmittelbarkeit sind aber auch Voraussetzung dafür, daß die eheliche Liebe im schöpferischen Lebensdienst fruchtbar wird. Zeugung ohne Liebe ist gewiß eine unsittliche Verkehrung der inneren Sinnordnung der Ehe. Aber Liebe ohne Fruchtbarkeit, wo sie möglich und darum verbindlich ist, ist – auch wenn viele es allzuspät erkennen – eine Pervertierung der Liebe, die ihrem Wesen nach (als Abbild der schöpferischen Liebe Gottes) auf Fruchtbarkeit angelegt ist. Das Leben ist der Liebe anvertraut, weil es nur in ihr wachsen und gedeihen kann. Die Liebe aber muß schöpferisch und fruchtbar sein, wenn sie nicht verkümmern und verdorren soll. Die erotische und biologische Gestalt der Ehe (eheliche Liebe und eheliche Fruchtbar-

keit) erfüllen sich aber erst in der sakramentalen Gestalt, im kultischen Dienst der Ehe. In der Art, wie die Ehe gelebt und fruchtbar gemacht wird, soll der christliche Mensch den Liebesbund Christi mit seiner Kirche sichtbar, gegenwärtig und wirksam machen, er soll damit zugleich dem gesamten Heilsplan Gottes mit dem Menschen und der Welt zu besserer Anschaulichkeit und zu dichterer Verwirklichung verhelfen und die Vollendung des Christusmysteriums im ganzen (nicht nur in seiner Ehe) vorbereiten helfen. In der richtigen Gestaltung der Ehe als Gemeinschaft der Liebe und als Dienst am Leben ereignen sich sozusagen von selbst (ontologisch) Abbildung und reale Darstellung des Christusmysteriums. Andererseits ist die Verbundenheit Christi mit seiner Kirche das Maßbild für die religiös-sittliche Verwirklichung der christlichen Ehe. Ihre wesentlichen Züge müssen in der ehelichen Lebenswirklichkeit nachverwirklicht werden: ihre rückhaltlose Hingabe in Freud und Leid, ihre Ausschließlichkeit und Unwiderruflichkeit, dann aber auch ihre Innigkeit und Kraft, ihre Kühnheit und Selbstlosigkeit, ihre Geduld und ihre Bereitschaft zur Vergebung und ihr Wille zur Fruchtbarkeit.

c) *Kirchenrechtlich* wird die Ehe als »naturbestimmter Vertrag« (H. Hanstein) bezeichnet, über dessen Wesen, Zweck, Eigenschaften, Rechte und Pflichten von Gott verfügt ist, so daß er hierin dem Willen der Kontrahenten und überhaupt jeder menschlichen Autorität entzogen ist. Formalobjekt des Ehevertrages ist das gegenseitige, dauernde und ausschließliche Verfügungsrecht über den Leib des anderen für den Vollzug von Akten, die zur Erzeugung von Kindern in sich geeignet sind, sowie (freilich nur als integrierender Bestandteil) die ungeteilte Lebensgemeinschaft. Da kein allgemeines Gebot vorliegt, ist der einzelne Mensch nicht zur Ehe verpflichtet. Wohl aber hat der einzelne ein natürliches Recht auf Eheschließung, das freilich aus religiösen, sittlichen, sozialen und gesundheitlichen Gründen eingeschränkt werden kann. Die Kirche kennt aufschiebende Ehehindernisse, die die Eingehung einer Ehe streng verbieten (z. B. Konfessionsverschiedenheit), und trennende Ehehindernisse, die eine Eheschließung ungültig machen (z. B. Religionsverschiedenheit, bestehendes Eheband, feierliche Profeß, höhere Weihe). Der Ehevertrag kommt nur durch den rechtmäßig erklärten Ehewillen beider ehefähiger Kontrahenten zustande. Dieser Ehewille kann durch keine menschliche Gewalt ersetzt werden, noch kann eine Ehe geheilt werden, wenn auch nur auf einer Seite der Ehewille nicht oder nicht mehr vorhanden ist. Eine zwingende Formvorschrift für die Eheschließung wurde erst durch das Tridentinum erlassen. Das geltende Recht erklärt nur jene Ehen für gültig, die vor dem Ortspfarrer oder dem Ortsordinarius des Trauortes oder einem vom Ortspfarrer oder Ortsordinarius delegierten Priester und wenigstens zwei Zeugen geschlossen werden. Die gültige und vollzogene Ehe unter Getauften ist dem Bande nach absolut unauflöslich. Nur die nichtvollzogene Ehe zwischen zwei Getauften und zwischen einem Getauften und einem Ungetauften kann

(durch feierliche Profeß sowie durch päpstliche Dispens) dem Bande nach getrennt werden (hinsichtlich der Auflösung der vollzogenen Ehe unter Ungetauften vgl. CIC can. 1120–1127).

5. *Aktuelle Überlegungen.* Von den Ergebnissen der modernen Soziologie interessieren hier nicht die »Umfragen in der Intimsphäre« und die »Reports« darüber. Sie sind aufschlußreich, aber sie wirken – für breite Kreise publiziert – verhängnisvoll, weil durch sie die reine Faktizität zu einem Schein-Ethos hinaufideologisiert wird. Von hoher Bedeutung sind zwei Erkenntnisse der modernen Soziologie, die den Wandel der Struktur der Ehe betreffen. Während früher die Ehe und Familie sich gegenseitig trugen und stützten, steht heute jede Ehe für sich allein: Sie ist isoliert und vereinsamt, weil ihr von anderen Ehen und vom Ethos der ganzen Gesellschaft her wenig oder keine Kraft mehr zuströmt. Zum anderen sind heute zwei Grundfunktionen der früheren Ehe, die Funktion als »Wirtschaftsverband« zur Bereitstellung ihrer Verbrauchsgüter und die Funktion als »Herrschaftsgruppe« zur Grundlegung der gesamten gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung, auf andere Träger übergegangen, so daß die moderne Ehe sich unabweislich auf ihre eigentliche und innerste Gestalt zurückgeworfen sieht (H. Schelsky, R. König, K. Pfaff). Die Ehe in der modernen Industriegesellschaft muß die Heilschance, die ihr damit aufgetan ist, erkennen und wahrnehmen. Von der Masse ausgestoßen, muß sie sich zunächst der Pflege des personalen und gemeinschaftlichen Innenraumes zuwenden, damit sie für die Gesamtheit neu fruchtbar werden kann. »Die moderne Gesellschaft bedarf ihrer als Oase, als Ruhepunkt, als Regenerationsort, und gerade deshalb muß die Ehe der Intimität Strahlkraft nach außen haben und festen Ort in der Gesellschaft« (K. Pfaff).

Die Ehe muß mit ihrem gesamten vitalen Untergrund voll entwickelt werden, weil sonst die menschliche Person sich allzu leicht in der einseitigen Unterdrückung des Geschlechtlichen verzehrt und durch diese Fixierung um die fruchtbare Entfaltung ihrer positiven Lebenskräfte gebracht wird. Das Ringen um die Entfaltung der personalen Gemeinschaft der Gatten ist das primäre Thema der Ehe, das nicht durch gemeinsame ästhetische, geistige und andere »Interessen« und schon gar nicht durch bloße Techniken der geschlechtlichen Verbindung gelöst wird. Die moderne Massengesellschaft kann ohne den entschlossenen ehelichen Willen zur Person des anderen keine rettenden Kräfte entfalten. Durch seinen Partner ist der Mensch mit der ganzen Welt verbunden. In der ehelichen Liebe und im ehelichen Lebensdienst, durch die Gemeinschaft mit dem Gefährten und den Kindern erkennt und liebt der Mensch zugleich seine Verbundenheit mit der menschlichen Gesamtgemeinschaft und mit der kosmischen Gesamtwirklichkeit. Der Christ kann und muß dank der sakramentalen Weihe seiner Ehe diese Erkenntnis und Liebe auch für das Heil der Menschheit und des Kosmos wirksam und fruchtbar werden lassen. Geschlechtlichkeit, Liebe und Ehe zwingen den Menschen aus der

Verschlossenheit in sich selbst heraus in die verantwortliche Hinwendung zu Menschen und Dingen. In der Art, wie der Mensch den konkreten Stoff seiner Ehe bewältigt, liegt eine gültige Vorentscheidung auch darüber, ob er mit der materiellen und technischen Welt in demütig-herrscherlicher Liebe oder in der Willkür egoistischen Genusses oder in manichäischer Verkrampfung umgeht. Wenn er den Weltstoff seiner Ehe nicht personal zu durchdringen vermag, werden ihm alle Dinge der Welt, Geld, Stellung, Wohlstand, nur Mittel der Flucht vor der letzten Verbindlichkeit der Liebe. Wenn er durch das Stoffliche und Leibhafte seiner Ehe hindurch nicht ohne Unterlaß nach der personalen Liebesvereinigung mit seinem ehelichen Gefährten strebt, bleibt ihm auch die mitmenschliche Welt verschlossen: Er wird nie zu jener Solidarität und Brüderlichkeit finden, deren die heutige Massengesellschaft genauso bedarf wie der personalen Potenzen, und wird nie die Kraft zu einem großmütigen Lebensdienst aufbringen. Das rechte Verständnis der wesenhaften Unzulänglichkeit und Ungenügsamkeit der Ehe, trotz allen guten Willens immer wieder schmerzlich erfahren, öffnet den Blick für die eschatologische Grundsituation von Menschheit und Welt überhaupt. Schließlich ist die personale Begegnung mit dem Ehepartner auf die Kommunion mit Gott bezogen, so daß dort, wo das eine nicht geleistet wird, auch das andere nicht glücken kann. Die Vereinsamung in der modernen Ehe und ihre Zurückdrängung auf ihre innerste Gestalt als intimer Lebensraum von Person und Gemeinschaft birgt also eine echte Chance: Die zu sich selbst gekommene Ehe wird zum eigentlichen Ort, an dem Erkenntnis und Liebe zur menschlichen Gesamtgemeinschaft und zur dinglichen Wirklichkeit wie auch ihre Heimholung in das Mysterium des Heils eingeübt und zu einem nicht geringen Teil auch bereits vollzogen werden muß.

H. Doms, Vom Sinn und Zweck der Ehe. Breslau 1935; K. Hofmann, Die Ehezwecke nach Kirchenrecht, in: ThQ 127 (1947), 337–350; F. E. von Gagern, Glückliche Ehe. Frankfurt 1951; Ring des Lebens (hrsg. von I. Gentges). Recklinghausen [3]1952; A. Frank-Duquesne, Schöpfung und Zeugung. Philosophie und Mystik der Ehe. Düsseldorf 1955; R. Maistriaux, Mariage, route de sainteté. Tournai-Paris [5]1955; H. Volk, Das Sakrament der Ehe. Münster [2]1956; F. Heer, Ehe in der Welt. Nürnberg [2]1958; C. H. Ratschow–F. Horst–H. Greeven–W.-D. Marsch–G. Baumert–K. E. Lögstrup–H. Dombois–H. Barion, Ehe, in: RGG II ([3]1958), 314–334; Ehe und Familie heute (hrsg. von B. Korte mit Beiträgen von K. Pfaff, R. Grosche, H. Quint, F. J. Würmeling). Köln 1958; J. Haspecker–J. Michl–H. Volk–R. Angermair–J. Wenner–J. P. Michael, Ehe, in: LThK III ([2]1959), 675–699; A. Auer, Weltoffener Christ. Düsseldorf 1960, 212–265; H. Doms, Dieses Geheimnis ist groß. Eine Studie über theologische und biologische Zusammenhänge. Köln 1960; B. Häring, Ehe in dieser Zeit. Salzburg 1960; Vom Wesen und Geheimnis der Familie (hrsg. von J. Viollet). Salzburg o. J.; In diesem Ring all meine Liebe (hrsg. von H. Daniel-Rops). Salzburg o. J.; M. A. Genevois, Die Ehe nach dem Plane Gottes. Stuttgart 1961.

A. Auer

H. Volk, Das Sakrament der Ehe. Münster [3]1962; L. M. Weber, Mysterium magnum. Zur innerkirchlichen Diskussion um Ehe, Geschlecht und Jungfräulichkeit. Freiburg 1964; H. Doms, Gatteneinheit und Nachkommenschaft. Mainz 1965; J. Höffner, Ehe und Familie. Wesen und Wandel in der industriellen Gesellschaft. Münster [2]1965; L. M. Weber, Ehenot–Ehegnade. Freiburg 1965; F. Böckle, Das Problem der Mischehe, in: Umkehr und Erneu-

erung, hrsg. v. Th. Filthaut. Mainz 1966, 214–234; J. DAVID, Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre. Bergen-Enkheim 1966; F. E. v. GAGERN, Das neue Gesicht der Ehe. München 1966; P. HUIZING, Grundprobleme der kirchlichen Eheordnung, in: Concilium 2 (1966), 647–654; H. BALTENSWEILER, Die Ehe im NT. Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung. Zürich 1967; H. DOMS, Zweigeschlechtlichkeit und Ehe, in: MySal II. Einsiedeln 1967, 707–750 (Lit.); W. MOLINSKI, Ehe, in: SM I (1967), 962–998; J. NEUMANN, »Mischehe« und Kirchenrecht. Würzburg 1967; K. RAHNER, Die Ehe als Sakrament, in: Schriften zur Theologie VIII. Einsiedeln 1967, 519–540; O. ROUSSEAU, Scheidung und Wiederheirat im Osten und im Westen, in: Concilium 3 (1967), 322–334; L. A. H. SMITS–G. REIDICK u. A., Kommentare zur Konzilsvorlage für die Reform des Mischehenrechts, in: Hampe, AF III. München 1967, 280–309; L. M. WEBER, Gewissensfreiheit als Problem nachkonziliarer Ehepastoral, in: Schmaus WV II. Paderborn 1967, 1631–1655; A. SCHEUERMANN, Die Grundlagen der katholischen Mischehenregelung, in: ebd. 1845–1863; F. BÖCKLE–C. HOLENSTEIN (Hrsg.), Die Enzyklika in der Diskussion. Eine orientierende Dokumentation zu ›Humanae Vitae‹. Zürich 1968; J. DAVID, Ehe und Elternschaft nach dem Konzil. Aschaffenburg 1968; J. G. GERHARTZ, Ist das Problem der Mischehe zu lösen?, in: Theologische Akademie, hrsg. v. K. Rahner–O. Semmelroth. V. Frankfurt 1968, 28–59; B. HÄRING, Brennpunkt Ehe. Heutige Probleme und Perspektiven in Tradition und Lehramt. Bergen-Enkheim 1968; V. STEININGER, Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen. Graz 1968; W. WICKLER, Das Mißverständnis der Natur des ehelichen Aktes in der Moraltheologie, in: StdZ 93 (1968), 289–303; Ehe in Gewissensfreiheit, hrsg. v. A. Görres. Mainz 1969; A. GOMMENGINGER, Unauflöslichkeit der Ehe in Schrift und Tradition, in: Orientierung 33 (1969), 41–45. Manifest zur Änderung der Mischehenpraxis, in: ebd. 132–135; H. GREEVEN–J. RATZINGER–R. SCHNACKENBURG–H. D. WENDLAND, Theologie der Ehe. Regensburg 1969; G. SCHERER – W. CZAPIEWSKI – H. KOESTER, Ehe – Empfängnisregelung – Naturrecht. Essen 1969; W. WICKLER, Sind wir Sünder? Naturgesetze der Ehe. München 1969; J. MESSNER, Ehemoral und Entscheidungsethik, in: Hochland 62 (1970), 1–19.

EIGENTUM

Mit dem Begriff Eigentum verbindet sich schon im vorwissenschaftlichen, noch unreflektierten Sprachgebrauch die Vorstellung von »Mein und Dein«, die Auffassung, daß Eigentum soviel wie Herrschaft, Verfügungsmacht über Sachwerte, über einen Ausschnitt aus dem Bereich der vernunftlosen Schöpfung bedeutet: daß dieser Sachbereich abgegrenzt ist gegenüber Außenstehenden; daß er ihnen den Zugang verwehrt und auf diese Weise klar voneinander abgehobene Herrschaftssphären schafft, innerhalb deren der Mensch frei entscheiden kann. Diese Vorstellungen decken sich durchaus mit dem, was auch die wissenschaftliche Terminologie unter Eigentum versteht. Bei aller Unterschiedlichkeit der Auffassungen über Begründung, Sinn und Grenzen des Eigentums, über die Gestaltung der geschichtlich-konkreten Eigentumsordnungen besteht Übereinstimmung darüber, daß unter Eigentum zu verstehen ist »das Recht des einzelnen, über eine Sache mit Ausschluß jedes anderen zu verfügen« (F. Tillmann), das »Eigentumsrecht« als die »ausschließliche und uneingeschränkte Herrschaftsgewalt über Sachen« (J. Messner). Dasselbe meint außerhalb des Bereichs der christlichen Gesellschaftslehre etwa F. Tönnies, wenn er das Eigentum als »Zugehörigkeit einer Sache zu einer Person« bestimmt. Diese Definitionen des Eigentums stimmen ihrerseits mit dem überein, was Thomas von Aquin als Inhalt des Eigentumsbegriffs ansieht, wenn er von der *potestas procurandi et*

dispensandi spricht (S. th. II, II, 66, 2c), daneben aber auch den Terminus *proprietas* und den aus dem römischen Recht übernommenen Begriff *dominium* verwendet. Soweit in den Begriffsbestimmungen des Eigentums von der Verfügungsmacht über eine »Sache« die Rede ist, muß beachtet werden, daß »Sache« hier im weitesten Sinne des Wortes zu verstehen ist. Es gehören dazu nicht nur dingliche, sondern auch obligatorische Rechte, also das *ius in re* und das *ius ad rem*; darüber hinaus aber auch Rechte von der Art etwa des Urheber- und Patentrechtes, des Marken- und Musterschutzes. Der Inhalt des Eigentumsrechtes deckt sich also mit dem, was innerhalb des Wirtschaftsverkehrs als »Vermögen« bezeichnet wird.

1. In den *biblischen Schriften* finden wir weder begriffliche Bestimmungen des Eigentums noch eine explizit entfaltete Eigentumslehre. Eindeutig wird aber die Institution des Eigentums als gültig bestehend vorausgesetzt, unter den Schutz des Sittengesetzes gestellt und ihre widerrechtliche Verletzung mit Strafe bedroht. Während das siebte Gebot den Diebstahl verbietet, richtet sich das zehnte Gebot schon gegen das unerlaubte Begehren fremden Gutes (Ex 20, 15; 20, 17; Dt 5, 19; 5, 21). Gottes Strafe trifft den, der das Gebot der Achtung fremden Eigentums verletzt oder Vermögen zu Unrecht erwirbt (Jr 17, 11). Unter besonderem Schutz steht das Recht der wirtschaftlich Schwachen: »Verflucht ist, wer das Recht des Fremdlings, der Waise und der Witwe beugt« (Dt 27, 19; Is 3, 14). Nicht weniger eindringlich erheben sich die → Propheten, das »soziale Gewissen Israels«, gegen den unrechtmäßigen Gebrauch des Eigentums (1 Kg 21, 1ff; Is 1, 22f; 3, 14f; Ez 16, 49f; 45, 9ff; Os 12, 8f; Am 2, 6f). Daneben kennt das AT eine religiöse und soziale Beanspruchung des Eigentums durch das Gesetz; Abgaben für das Heiligtum (Lv 27, 30ff; 14, 22ff; Dt 26, 12ff), für die Opfermahlzeiten (Dt 14, 28), für die Armen (Dt 14, 28f), die Institution des Sabbatjahres (Ex 23, 10f; Lv 25, 2ff).

Auch das NT anerkennt grundsätzlich die Privateigentumsordnung und setzt ihr Bestehen faktisch voraus (Mt 20, 15; 25, 14ff). Jesus bestätigte das Gebot: Du sollst nicht stehlen! (Mk 10, 19), wies es aber zurück, in irdische Rechtsfragen einzugreifen (Lk 12, 14). Die Schrift kennt die Weisung, mit der Hände »Arbeit zu schaffen«, um dadurch »vor den Außenstehenden wohlanständig zu wandeln und keinem zur Last zu fallen« (1 Thess 4, 11f). Gott hat die Dinge geschaffen, damit der Mensch verantwortungsbewußt darüber verfüge (Mt 25, 19ff), sich ihrer aber auch in Dankbarkeit erfreue (1 Tim 4, 3). In der Botschaft des → Evangeliums ging es jedoch nicht um eine institutionelle Reform der bestehenden, auf Privateigentum gründenden Gesellschaftsordnung (»Arme werdet ihr allezeit bei euch haben«, Mk 14, 7), sondern um die Verkündigung des → Reiches Gottes unter den gegebenen geschichtlichen Bedingungen. Gerade aus diesem Grund warnt das NT vor Gefahren, die dem → Heil des Menschen aus Besitz und Reichtum erwachsen (Mt 19, 23ff; Mk 4, 18f; Lk 12, 15ff), und preist den Armen selig (Lk 6, 20). Gegenüber der ständigen Gefährdung des

Menschen, sein →Herz an irdische Güter zu verlieren und Sklave des Mammon zu werden (Mt 6, 24), ergeht der Ruf zu innerer Loslösung, zur Anerkennung der Herrschaft Gottes, zur Bewährung und zur Bewahrung der Freiheit aus dem Geist der Liebe (Lk 10, 30ff; 12, 33). Der Jünger, den Jesus in seine besondere →Nachfolge ruft, muß bereit sein, auf alles zu verzichten (Lk 14, 33). Wer in der Liebe Christi bleibt und in Erwartung der Parusie lebt, wird »Eigentum haben, als hätte er es nicht« (1 Kor 7, 30). Der Christ ist wahrhaft reich durch das ihm geschenkte neue Leben. Er ist »zur Freiheit berufen« (Gal 5, 13) und muß sich deshalb von den irdischen Dingen lösen können (Gal 5, 13ff), um mit der Hilfe seiner Güter den Mitmenschen »unermüdlich Gutes zu tun« (Gal 6, 9f; 2 Kor 8, 1ff; 1 Tim 6, 17ff; Jak 5, 1ff). Diese Beanspruchung der irdischen Güter durch das Liebesgebot Christi (1 Jo 3, 17) bedeutet aber nicht Verneinung des Privateigentums, sondern setzt es voraus. Das gilt auch für die Gütergemeinschaft der Urgemeinde (Apg 2, 44f; 4, 34ff; 5, 3f).

2. In der Frage nach dem *Grund* des Eigentums geht die katholische Gesellschaftslehre davon aus, daß letztlich Gott allein Herr aller Dinge ist und daß ihm allein absolutes Eigentum zukommt: *Deus habet principale dominium omnium rerum* (Thomas von Aquin, S.th. II, II, 66, 1 ad 1). Gott als der Schöpfer aller Dinge ist in einer uneingeschränkten Herrschaftsgewalt auch Eigentümer alles Geschaffenen. Der Mensch aber als vernunftbegabtes, mit der Freiheit des Willens ausgestattetes Geschöpf zeichnet sich vor allen anderen Geschaffenen aus durch seine Gottebenbildlichkeit (Gn 1, 26). Diese ist die Wurzel des Eigentumsrechtes als eines Herrschaftsrechtes. Weil der Mensch als →Person in seiner Selbsthabe und Selbstmöglichkeit dem Urbild des Allherrschers nachgebildet ist, vermag er an der Allherrschaft Gottes teilzunehmen. Wird dies geleugnet, ist das Eigentumsrecht seiner entscheidenden Grundlage beraubt.

Die übrige →Schöpfung ist auf den Menschen hin erschaffen, als Mittel zur Verwirklichung menschlicher Zwecke: »Erfüllet die Erde und machet sie euch untertan!« (Gn 1, 28) Seine Begründung also findet das Eigentum in der Überordnung der Person über die vernunftlose Schöpfung, die dem Menschen zugeordnet ist, damit er sie in den Dienst seiner personalen Entfaltung stelle.

Aus der absoluten Verfügungsmacht Gottes folgt, daß der Mensch nur ein entlehntes, eine Art Untereigentum haben kann. Dieser Gedanke wird im AT stark betont. Das Eigentum gilt nicht als *dominium*, als uneingeschränkte Verfügungsmacht im Sinne des römischen Rechts, sondern als ein dem Menschen von Gott übertragenes Lehen: »Mein ist die ganze Erde« (Ex 19, 5); »das Land gehört mir, ihr seid nur Fremdlinge und Beisassen bei mir« (Lv 25, 23). Auch das NT verdeutlicht die Funktion des Eigentümers im Bild des Verwalters (Lk 16, 1ff), der in Beziehung zu Gott nicht Herr und Eigentümer ist, sondern Treuhänder, dem die Güter anvertraut sind, damit er im Dienste Gottes, des höchsten Eigentümers, an den Menschen Gutes tue.

Mit dem Hinweis auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist zwar der Grund für jedwede menschliche Verfügungsbefugnis über die Dinge bezeichnet; es ist damit aber noch nicht entschieden, in welcher Form sie auszuüben sei. Für die gesellschaftsorganisatorische Frage der Ordnung der Güterherrschaft ist aus dem eben angedeuteten Verhältnis von Mensch und Sachen *allein* noch nichts zu entnehmen.
3. Immer wenn es um die Ordnung zwischen Personen, um die Gestaltung des Gemeinschaftslebens geht, gibt der Begriff des *Gemeinwohls* Wegweisung zu einer Antwort. Wir verstehen unter Gemeinwohl die rechte Organisiertheit der Gesellschaft als Mittel der allseitigen Entfaltung des Menschtums ihrer Glieder, der Verwirklichung des »Gesamtguten der menschlichen Natur« (O. von Nell-Breuning; E. Welty). Weil aber der Sinn des Gemeinwohls das *Gemeingut* ist, d.h. der Mensch in der vollen Entfaltung seiner Person, deshalb verlangt die dem Gemeinwohl zugeordnete →Gerechtigkeit (die Gemeinwohlgerechtigkeit oder soziale Gerechtigkeit), daß der Mensch an allem teilhabe, dessen er zu seiner Vervollkommnung bedarf, also auch an den materiellen Gütern der Erde, und zwar in dem Maße, wie es die besondere Bestimmung und Lebensaufgabe gerade dieses Menschen erfordern. Der Gemeinschaft obliegt die Sorge dafür, daß dem einzelnen das ihm auf Grund seiner besonderen Lebensbestimmung und gesellschaftlichen Aufgabe zustehende Maß an Güternutzung gewährt werde; daß eine Ordnung der Güterherrschaft zustande komme, welche *allen* Menschen am Nutzen der materiellen Dinge Anteil gibt, also eine unter der Forderung des *Gemeingebrauchs* der Dinge, des *usus communis rerum*, stehende Güterordnung (vgl. S.th. II, II, 66, 2). Dieser Begriff des Gemeingebrauchs ist keine soziologisch-juridische, sondern eine sozialethische Kategorie; sie besagt, daß »die Gesamtheit der Güter (die ganze Erde mit ihren Reichtümern) der Gesamtheit der Menschen zugeordnet ist« (E. Welty). Das Gemeingebrauchsprinzip ist also der Inbegriff der mit der Idee des Gemeinwohls ausgesprochenen Forderung, daß *jeder* Mensch gemäß seiner besonderen Berufung und Lebensbestimmung an der Nutzung der Erdengüter teilhabe, daß sie »immer dem Nutzen der Allgemeinheit dienstbar bleiben« (Rerum novarum n. 7). Der Begriff des Gemeingebrauchs deckt sich also mit dem *ius quantum ad usum bonorum* (im Sinne der thomanischen Terminologie) und ist zu unterscheiden vom *ius quantum ad potestatem procurandi et dispensandi*, dem Eigentumsrecht (vgl. S.th. II, II, 66, 2). Wie das Gemeinwohl das »oberste Gesetz« der Gemeinschaftsordnung überhaupt ist (Rerum novarum n. 28), ist das Prinzip des Gemeingebrauchs das oberste Gesetz der Güterordnung. Man kann auch sagen: Das Gemeingebrauchsprinzip ist die Ausdrucksform des Gemeinwohlprinzips in Anwendung auf die Ordnung der Güterherrschaft. Die Frage der soziologisch-juridischen Gestaltung der Güterherrschaft unter den wechselnden geschichtlichen Bedingungen ist also sekundär gegenüber der Forderung des Gemeingebrauchsprinzips. Dieses gehört der obersten naturrecht-

lichen Ebene an (→Naturrecht). Es ist innerhalb der Güterlehre der einzige absolut und überzeitlich gültige Satz, der unmittelbar aus der Schöpfungsordnung ableitbar ist. Er gilt unabhängig von geschichtlichen Besonderheiten, menschlichen Befindlichkeiten und heilsgeschichtlichen Zuständen. Ihm ist die juridische Ausgestaltung der Güterherrschaft innerhalb der geschichtlichen Gemeinschaftsordnung naturrechtlich untergeordnet.

4. Nunmehr ist die Frage nach dem *Wie* des Gemeingebrauchs der Güter, nach seiner gesellschaftsorganisatorischen Verwirklichung innerhalb des geschichtlich-konkreten Gemeinschaftslebens zu beantworten. Die Fragestellung rückt hinsichtlich ihres Abstraktionsgrades eine Stufe tiefer, sie geht von der sozialphilosophischen auf die soziologisch-juridische Ebene. Infolgedessen läßt sich eine Antwort darauf, in welcher rechtlichen Gestalt das Gemeingebrauchsprinzip zu verwirklichen sei, nicht in abstracto, durch innere logische Entfaltung dieses Prinzips selbst geben, sondern nur ex concreto, durch die Hinzunahme neuer, aus der geschichtlichen Erfahrung gewonnener Argumente.

Um eine Antwort geben zu können, bedienen wir uns eines Syllogismus: Den Vordersatz, die sozialphilosophische Prämisse dieses Syllogismus, bildet das Prinzip des Gemeingebrauchs. Der Untersatz, die soziologisch-juridische Prämisse, wird gewonnen aus der Sicht des Menschen in seiner konkreten geschichtlichen Befindlichkeit: aus der Erfahrung mit dem erbsündigen Menschen und dem von ihm bestimmten Gemeinschaftsleben. Als Schlußsatz aus diesen Prämissen ergibt sich die Notwendigkeit der Institution des Privateigentums als Primärform der geschichtlichen Ausformung des Gemeingebrauchsprinzips. Die Begründung des Privateigentums aus der geschichtlichen Erfahrung mit dem Menschen bedarf indessen noch der Erläuterung. Sein Inhalt fügt sich zusammen aus Fakten, die zu einem wesentlichen Teil schon Thomas von Aquin im Anschluß an Aristoteles aufgeführt hat. Es sind: Ansporn zum Fleiß auf Grund der Verfügung über Eigenes, höhere Sorgfalt im Umgang mit den Gütern bei Abgrenzung der wirtschaftlichen Zuständigkeiten, geordnetes Zusammenleben und Vermeidung von Streit durch rechtliche Abgrenzung der Gütersphären (S. th. II, II, 66, 2c). Auf Grund der neuzeitlichen Erfahrungen mit der Gesellschaft und dem Menschen fügte die katholische Eigentumslehre seit Leo XIII. weitere Gesichtspunkte hinzu: Schutz der Würde und →Freiheit des Menschen vor dem Kollektiv, Sicherung der Familie, Entproletarisierung der Arbeiterschaft, Möglichkeit der Zukunftsvorsorge (vgl. Rerum novarum n. 3ff, 10, 12, 35; Quadragesimo anno n. 59ff). Diese verschiedenen Gesichtspunkte, welche die Tradition der katholischen Eigentumslehre zur soziologischen Begründung des Privateigentums zusammengetragen hat, mögen nach dem Grad ihrer Geltung und Aktualität variieren. Wesentlich ist nur, daß im ganzen der Mensch und die menschliche Gesellschaft sich in einer Verfassung befinden, welche die Privateigen-

tumsordnung als das geeignete Instrument der geschichtlichen Verwirklichung des Gemeingebrauchsprinzips erscheinen läßt. Diese die Privateigentumsordnung erfordernde Befindlichkeit des Menschen ist nicht metaphysisch deduzierbar, sondern ein Faktum der soziologisch-geschichtlichen Erfahrung.
Es muß also festgehalten werden, daß die Privateigentumsordnung Instrumentalcharakter hat. Sie ist Mittel zum Zweck der Verwirklichung des Gemeingebrauchs der Güter. Thomas hat diese Tatsache, daß Gemeingebrauchsprinzip und Privateigentumsordnung im Verhältnis von Über- und Unterordnung, in einer Zweck-Mittel-Beziehung zueinander stehen, mit der Bestimmung des *usus communis rerum* als *ius naturale* und der Bestimmung der *potestas procurandi et dispensandi* als *ius gentium* zum Ausdruck gebracht (vgl. S.th. II, II, 66, 2 in Verbindung mit I, II, 95, 4). Seine Auffassung vom Vorrang und regulativen Charakter des Gemeingebrauchs gegenüber der individuellen Güterherrschaft verstärkte sich noch durch seine Überzeugung, die er von einigen Theologen der Patristik (vor allem von Ambrosius) übernahm, daß *in statu naturae integrae* Gütergemeinschaft geherrscht habe und das Privateigentum eine Folge der Erbsünde sei. Die Frage, ob das Privateigentum nur dem Zustand der erbsündigen Natur oder auch schon dem der unversehrten Natur angemessen sei, ist in der Väterzeit und in der Scholastik viel erörtert worden, hat aber keine eindeutige Lösung gefunden. Sie ist bis zur Stunde noch kontrovers. Soziologisch entscheidend ist die *Tatsache*, daß die geschichtliche Befindlichkeit des Menschen auf die rechtliche Individualisierung der Güterherrschaft verweist; weniger bedeutsam ist die Frage nach den *Ursachen* dieser das Privateigentum erfordernden Situation des Menschen und der Gesellschaft. Auf jeden Fall bleibt bestehen, daß zur Begründung des Privateigentums die philosophische Argumentation nicht ausreicht, sondern geschichtlich-empirische Fakten herangezogen werden müssen.
Die Stellung der Privateigentumsordnung im System des Naturrechts wird also bestimmt einerseits durch seine geschichtliche Bedingtheit, andererseits durch die Unaufhebbarkeit dieser geschichtlichen Bedingungen, so insbesondere der erbsündigen Verfassung des Menschen. Das ist der Grund dafür, daß die Privateigentumsordnung nicht dem angewandten, wandelbaren, sondern dem prinzipiellen, unwandelbaren Naturrecht zugeordnet werden muß. Sie ist zwar gestaltbar, aber als *Institution* menschlicher Verfügbarkeit entzogen, weil sich auch ihre Bedingungen der Verfügbarkeit der Menschen entziehen. Dem unwandelbaren Naturrecht angehörend, unterliegt die Privateigentumsordnung aber nicht dem absoluten, sondern dem *relativen Naturrecht*, dem von Thomas so genannten *ius gentium*, weil ihre Begründung nicht auf ausschließlich metaphysischem Wege möglich ist, sondern der Hinzunahme geschichtlich-empirischer Argumente bedarf: *Proprietas ... iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae* (S.th. II, II, 66, 2 ad 1).

5. Die rechtliche Geltung der Privateigentumsordnung als naturrechtlicher Institution gründet also darin, daß sie sich als das relativ geeignetste Mittel erweist, die soziale Zweckbestimmung der Güter – die Norm des Gemeingebrauchs – zu verwirklichen. Die generelle Norm des Gemeingebrauchsprinzips konkretisiert sich nunmehr, im Blick auf die Privateigentumsordnung, folgendermaßen: Wenn schon Privateigentum, dann möglichst »Eigentum für alle« (Pius XII.). Es ist eine auf eine breite Streuung der Vermögen gerichtete Eigentumspolitik anzustreben. Die hier gestellte Aufgabe muß die Privateigentumsordnung in der Weise ihrer jeweiligen geschichtlichen Ausgestaltung zu verwirklichen suchen. Wenn auch die Privateigentumsordnung als *Institution* unaufhebbar ist, so sind es keineswegs die individuellen Eigentumsrechte, also etwa das Recht des A auf seine Wälder, des B auf seine Fabrikanlagen. In dem Maße aber, wie sich die Eigentumsverhältnisse in einer konkreten Eigentumsordnung von der Norm des Gemeingebrauchsprinzips entfernen, müssen die individuellen Eigentumsrechte neu abgegrenzt und muß diese Eigentumsordnung reformiert werden, damit sie jeder sozialen Zweckbestimmung der Erdengüter entspricht. Gemeingebrauchsprinzip und Privateigentumsinstitution sind ihrem Sinne nach also nicht auf eine unbedingte Konservierung individueller Eigentumsrechte gerichtet, sondern auf deren Neugestaltung entsprechend der veränderten geschichtlichen Situation. Die geschichtlichen Verhältnisse sind ständig im Fluß. Das bedeutet für die positiv-rechtliche Abgrenzung der individuellen Eigentumsrechte: Was heute noch gültig ist, kann morgen schon Unrecht sein und der sozialen Gerechtigkeit widerstreiten. Diese wehrt deshalb der Verabsolutierung einer statisch und positivistisch mißverstandenen Rechtsordnung, der Heiligsprechung und Verewigung »wohlerworbener Eigentumsrechte« als starrsinnigem Festhalten an einem rechtlich nicht mehr verbindlichen System güterrechtlicher Abgrenzungen. Gemeinwohlwidriges Privateigentum – gleichgültig, wie es zustande gekommen ist – verstößt gegen das Naturrecht und ist also rechtlich nicht begründet. In diesem Falle verlangt das gleiche Naturrecht, aus welchem die Institution des Privateigentums ihre Begründung herleitet, die Beseitigung einer dem Gemeinwohl entgegenstehenden Eigentumsverteilung und die Neuabgrenzung der individuellen Eigentumsrechte: »Indem die Staatsgewalt das Privateigentum auf die Erfordernisse des Gemeinwohls abstimmt, erweist sie den Eigentümern keine Feindseligkeit, sondern einen Freundschaftsdienst; denn sie verhütet auf diese Weise, daß die Einrichtung des Privateigentums, vom Schöpfer in weiser Vorsehung zur Erleichterung des menschlichen Lebens bestimmt, zu unerträglichen Unzuträglichkeiten führt und so sich selbst ihr Grab gräbt. Das heißt nicht das Privateigentum aufheben, sondern es schirmen; das ist keine Aushöhlung des Eigentums, sondern seine innere Festigung« (Quadragesimo anno n. 49). Die von der Interessentenideologie immer wieder vorgebrachte Behauptung, daß die »Unantastbarkeit« beste-

hender Eigentumsrechte eine Neuverteilung der Vermögen nicht zulasse, muß also strikt zurückgewiesen werden.
Auf diesen Aussagen der Eigentumslehre gründet die im Mittelpunkt gegenwärtiger Gesellschaftspolitik stehende Forderung der Eigentumsbildung in Arbeiterhand. Sie knüpft an die von niemandem ernsthaft bestrittene Tatsache an, daß die ständig wachsende Kapitalkonzentration in den Händen weniger und der Ausschluß der Arbeiterschaft vom Produktionsvermögen zu gefährlichen Spannungen führen, die das Gesellschaftsgefüge bedrohen. »Wealth is like muck, it is not good but if it be spread«, so hatte schon Bacon zwar etwas drastisch, aber sachlich richtig das Problem formuliert. Die Umformung der industriellen Vermögensstrukturen und eine möglichst breite, die Arbeiterschaft einbeziehende Streuung des Produktionseigentums ist deshalb eines der entscheidenden gesellschaftspolitischen Anliegen der Gegenwart. Es gilt also, »mit aller Macht und Anstrengung dahin zu arbeiten, daß wenigstens in Zukunft die neugeschaffene Güterfülle nur in einem billigen Verhältnis bei den besitzenden Kreisen sich anhäufe, dagegen in breitem Strom der Lohnarbeiterschaft zufließe« (Quadragesimo anno n. 61), wenn man dem schwersten eigentumspolitischen Eingriff zuvorkommen will, der *Sozialisierung*, die als *ultima ratio* immerhin auch rechtlich nicht ausgeschlossen ist, da man »mit vollem Recht ja dafür eintreten kann, bestimmte Arten von Gütern der öffentlichen Hand vorzubehalten, wenn die mit ihnen verknüpfte übergroße Macht ohne Gefährdung des öffentlichen Wohls Privathänden nicht überantwortet bleiben kann« (Quadragesimo anno n. 114; →Gemeinschaft; →Staat).

O. Schilling, Der kirchliche Eigentumsbegriff. Freiburg ²1930; H. Bückers, Die biblische Lehre vom Eigentum. Bonn 1947; K. Farner, Christentum und Eigentum bei Thomas von Aquin. Bern 1947; J. Höffner, Das Eigentum in christlicher Sicht, in: TThZ 59 (1950), 99 bis 109; L. de Sousberghe, Propriété de »droit naturel«. Thèse néoscolastique et tradition scolastique, in: NRTh 72 (1950), 580–607; A. F. Utz, Kommentar zu Thomas von Aquin. Recht und Gerechtigkeit, in: Deutsche Thomasausgabe XVIII, Heidelberg 1953; G. W. Locher, Der Eigentumsbegriff als Problem der evangelischen Theologie. Zürich 1954; P. Jostock, Das Sozialprodukt und seine Verteilung. Paderborn 1955; H. J. Wallraff, Das Eigentum in christlicher Sicht, in: Ordo Socialis 3 (1955), 16–25; O. von Nell-Breuning, Eigentumsbildung in Arbeiterhand. Paderborn ²1955; O. von Nell-Breuning, Die Eigentumsfrage in neueren kirchenlehramtlichen Verlautbarungen, in: Wirtschaft und Gesellschaft I (1956), 371 bis 382; C. v. Korvin-Krasinski, Über die Krisis des modernen Sondereigentumsbegriffes. Freiburg/Schweiz ²1958; E. Welty, Die Lehre vom Eigentum, in: Herders Sozialkatechismus III, Freiburg 1958, 1–118; F. Klüber, Der Ort des Privateigentums im System des Naturrechts, in: Die neue Ordnung 13 (1959), 81–97; F. Mussner – J. Fellermeier, Eigentum, in: LThK III (²1959), 735–741; Eigentum und Eigentümer in unserer Gesellschaftsordnung. Veröffentlichungen der Walter-Raymond-Stiftung I, Köln und Opladen 1960; E. Muhler, Die Soziallehren der Päpste. München o. J.

F. Klüber

R.-P. Callies, Eigentum als Institution. Eine Untersuchung zur theologisch-anthropologischen Begründung des Rechts. München 1962; Eigentumsbildung in sozialer Verantwortung. Eine Denkschrift, hrsg. v. Rat der Evangelischen Kirche Deutschlands. Hannover 1962; Christ und Eigentum. Ein Symposion. Hamburg 1963; F. Klüber, Eigentumstheorie und Eigentumspolitik. Begründung und Gestaltung des Privateigentums nach katholischer Gesellschaftslehre. Osnabrück 1963; L. Felix, Entwicklungsgeschichte des Eigentums unter kul-

turgeschichtlichem und wirtschaftlichem Gesichtspunkt. 4 Teile in 6 Bänden. Neudruck Aalen 1964; F. GRONER, Der aristotelische Einfluß auf die Eigentumslehre des hl. Thomas von Aquin in der Summa Theologica, in: Moral zwischen Anspruch und Verantwortung. Festschrift f. W. Schöllgen. Düsseldorf 1964, 206–215; P. HEYDE, Gedanken zur Eigentumsfrage, in: Gesellschaftspolitische Realitäten, hrsg. v. J. Doehring. Gütersloh 1964, 47–70; E. KÜNG, Eigentum und Eigentumspolitik. Tübingen 1964; G. LEBER (Hrsg.), Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand. 3 Bde., Frankfurt 1964f; O. KLUG, Katholizismus und Protestantismus zur Eigentumsfrage. Hamburg 1966; A. ANTWEILER, Eigentum. Münster 1967; J. GIERS, Wegweisung über Arbeit und Eigentum, in: Hampe AF III. München 1967, 393–400; F. KLÜBER, Eigentum, in: SM I (1967), 1006–1012; G. BREIDENSTEIN, Das Eigentum und seine Verteilung. Stuttgart 1968; F. KLÜBER, Katholische Eigentumslehre. Osnabrück 1968; H. J. WALLRAFF, Eigentumspolitik, Arbeit und Mitbestimmung. Köln 1968.

EINHEIT

I. Philosophisch II. Theologisch

I. Philosophisch

1. Einheit gehört zu den Urerfahrungen des Denkens und der Begegnung des Menschen mit allem, was ist; Einheit ist ein Erst- und Urbegriff des Geistes. Alles, was ist, ist in der Weise einer Einheit gegeben. Diese Einheit besagt das Eine im Unterschied zum Andern und zum Vielen. Einheit in diesem Sinn ist eine – und zwar die erste – *transzendentale Bestimmung des →Seins*, die mit dem Sein und dem in ihm gründenden Seienden konvertibel ist, die deshalb an der →Analogie des Seins in den verschiedenen Bereichen und Stufen des Seienden partizipiert und damit eine Differenziertheit in der Weise und Intensität der Einheit zur Folge hat. Einheit bedeutet das Identischsein des Seins und des Seienden mit sich selbst, das Ungeteiltsein eines Seienden in seinem – metaphysischen – Wesen (Thomas von Aquin, De Ver. I, 1; II, 15). Die höchste Weise der Einheit ist deshalb dort gegeben, wo nicht nur die faktische Ungeteiltheit, sondern die metaphysische Unteilbarkeit, wo nicht nur das *indivisum*, sondern das *indivisibile*, die Einfachheit als Negation jeder Weise von Zusammengesetztheit begegnet.
Die Einheit ist das Gegenüber des *Vielen* und zugleich das die Vielen, das Plurale Umgreifende, die Geeintheit mit dem *Andern*, geeinte Vielheit. Auch das Plurale und die Vielheit sind eine Einheit, ohne sie wäre die Vielheit nicht möglich. »Es gibt nur deshalb viele Dinge, weil die vielen jedes in sich eines sind« . . . »Es gibt keine Vielheit, die nicht irgendwie am Einen teilnimmt; so sind die vielen Teile eines im Ganzen, die vielen Eigenschaften eins in ihrem Träger, die vielen Einzelwesen eins in der Art, der sie angehören, die vielen Arten eines in der Gattung, die vielen Wirkungen eines in ihrer Ursache« (Thomas, S. th. I, 11).
Die hier ausgesagte ontologische, transzendentale Einheit ist Voraussetzung und Ermöglichung der logischen und prädikamentalen Einheit, der Einheit des Begriffs, die die reale Vielheit in einer Einheit

zusammenfaßt und sie logisch repräsentiert. Die transzendentale Einheit ist auch die Voraussetzung der Einheit als dem *principium numeri* – als Prinzip der Zahl. Die Zahl ist die durch das *unum* gemessene Vielheit. Insofern ist das *unum* der Zahl die die Quantität betreffende *species* des *genus*.

Es ist eine in der →Scholastik offene Frage, ob die Einheit eine zum Sein und Seienden hinzukommende positive Qualität ist oder lediglich die Negation der – metaphysischen – Geteiltheit besagt, die mit dem Sein und dem Seienden als solchem gegeben ist und also auch ineins mit ihm erfaßt wird. Nach Thomas ist jedes Ding eines durch sein Sein. »Das Eine, das mit dem Seienden zusammenfällt, fügt dem Wesen des Seienden nichts hinzu, was über das Seiende hinausgeht« (Quodl. 6, 1; S. th. I, 11, 1).

2. Die mit dem Problem und der Tatsache der Einheit gegebene Dialektik des Einen und des Anderen, des Einen und des Pluralen und ihrer verschiedenartigen Zuordnung nach Wesensbestimmung, Ursprung und Ziel und demnach auch Qualifikation war ein immerwährendes und faszinierendes Movens der Philosophie von ihren griechischen Anfängen an. *Parmenides* konzipiert gegenüber der Philosophie des Werdens, der Pluralität, der Gegensätze bei Heraklit die Philosophie des Seins, des Einen, des Identischen, das zugleich Alles ist; ihm gegenüber sind das Viele, das Gegensätzliche und das Werden als »Schein«, als Nichtseiendes zu qualifizieren (Fr. 4–7; 8, 8–8, 60).

Das Prinzip der Einheit ist vor allem in der Philosophie *Platons* gegeben, die in der Konzeption der Einheit im Sinn der einen höchsten Idee des Guten kulminiert. Das Plurale, das Werden sowie auch das körperlich Seiende werden nicht als Schein erklärt, sondern in eine bestimmte Beziehung zur Einheit gebracht: Sie werden als dessen διαίρησις sowie als →Teilhabe im Verhältnis Abbild–Urbild zu erklären gesucht.

Aristoteles, der im 10. Buch der Metaphysik das Thema von Einheit und Verschiedenheit ausführlich erörtert, gewinnt aus der Betrachtung der analog differenzierten Seienden eine Konzeption der analog zu differenzierenden Einheit, die im Sein begründet ist, durch das alles Seiende ist. Diese Sicht führt zum Prinzip einer höchsten Einheit, die die metaphysische Zusammengesetztheit, wie sie in den seienden Dingen angetroffen wird, Potenz und Akt, Materie und Form, überstiegen hat und als *actus purus*, als reine Form, die intensivste, gesammelte und konzentrierteste Weise der Einheit wie des Seins darstellt – *ipsum esse*, *ipsum unum esse* (Metaph. XII, 1072 b 18; XII, 1073 a 10). Die hier gegebene Einheit besitzt die Einheit in der Weise der Einfachheit und Einzigkeit. Das ihr entgegengesetzte Prinzip ist die mit der *materia prima* gegebene Einheit, die unterste, dem Nichtsein angenäherte Stufe des Seienden, die – analog – das Minimum der Einheit besitzt. Zwischen diesen Prinzipien besteht die aus ὕλη und μορφή zusammengesetzte und zugleich zur Einheit konstituierte →Welt der seienden Dinge, die die Einheit analog besitzt.

Der Gedanke der Einheit ist in besonderer Weise das beherrschende Motiv des *Neuplatonismus*, zumal bei Plotin, geworden (→Platonismus und Neuplatonismus). Das ἕν ist das Zeichen der Gottheit und als solches zugleich das »Überseiende«. Dieses so verstandene Eine läßt keinerlei Prädikate zu, auch nicht die des Seienden oder die des Geistigen. Es ist von der Welt getrennt und dennoch der Ursprung aller Dinge, es ist das Eine im Unterschied zum Vielen und zugleich im Sinn des Ersten. Die faktische Gegebenheit des Vielen und der Welt interpretiert Plotin durch den Hervorgang (»Emanation«) aller Dinge aus dem Einen: Wie das →Licht verströmt sich das Eine in das vielgestaltige Viele, ohne sich dabei zu verströmen oder zu verlieren; und das so abgeleitete Viele hat an dem Einen – eben durch die »Emanation« – seinen Anteil. Die Differenz und Qualifikation, die Stufen der seienden Dinge, werden durch den im Prozeß der Emanation bewirkten Abstand zum Einen begründet. Die *emanatio* als *egressus* und *explicatio* stellt indes nur die eine Phase im Weltprozeß und in der Dialektik des Einen und des Vielen dar. Die Vollendung geschieht durch die Rückkehr aller Dinge zum Einen und durch die Vereinigung mit ihm – ein Prozeß, der in der Befreiung der Menschenseele von allem Irdisch-Materiellen und Leibhaft-Körperlichen, in der Ekstase aus ihrem Selbst in der Vereinigung mit dem νοῦς und schließlich mit dem ἕν vor sich geht.
In dieser Fassung von Einheit verbinden sich philosophische Spekulation mit →Religion und Mystik und ihren Vorstellungen von Einheit und Einigung mit der Gottheit und ebenso griechische und orientalische Motive. Zugleich wird angesichts dieser Versuche deutlich, daß nur der nicht aus der Spekulation, sondern aus der →Offenbarung stammende Begriff der →Schöpfung der Welt durch die freie Liebesinitiative Gottes imstande ist, die Einheit und Verschiedenheit vor allem des absolut-göttlichen und des kontingent-geschaffenen Seins gegenüber dem Umschlag in einen die Unterschiede aufhebenden oder nicht genügend respektierenden Monismus zu wahren, ihr in der *analogia entis* begrifflich Ausdruck zu geben und ineins damit den Dualismus als metaphysisches System und Prinzip, der die Pluralität und Gegensätzlichkeit der Welt in einem metaphysischen Urgegensatz begründet (→Gnosis; Manichäismus; Parsismus), zu überwinden.
Unter diesen theologischen Voraussetzungen ist der Begriff der Einheit in die *Scholastik* aufgenommen und durchdacht worden. Dabei blieben die platonisch-neuplatonischen, durch Pseudo-Dionysius neu aufgenommenen Einflüsse durchaus wirksam. Sie bekamen indes ihr regulatives Prinzip durch die aus der Theologie der Schöpfung entwickelten Verhältnisbestimmungen der Transzendenz und Immanenz Gottes und der damit gegebenen Ähnlichkeit und Unähnlichkeit von Schöpfer und Geschöpf, von Gott und Welt.
Darüber hinaus wurde der Versuch gemacht, in der Frage der Einheit, der Einzigkeit und Einzigartigkeit Gottes die biblischen Aussagen mit philosophischen Kategorien zu bestimmen und durch die Begriffe

esse absolutum, actus purus sowie durch die Bestimmung des metaphysisch nicht Zusammengesetzten zu verdeutlichen und damit einen echten und legitimen *intellectus fidei* anzustreben (→Thomismus).
Der Gedanke der Einheit ist ein mächtiges und wirksames Element im Denken des die Scholastik beschließenden und die Neuzeit eröffnenden *Nikolaus von Kues* geworden – zumal in seiner spannungserfüllten Konzeption von der Einheit Gottes als der *concordantia discordantium* und der *coincidentia oppositorum* sowie in der Grundbestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt, das ebenfalls im Zeichen der Einheit steht und von diesem Gedanken beherrscht ist. In Gott – und im Unendlichen – ist alles eins; was sich im Endlichen vervielfältigt, ist davon abgeleitet und seinerseits von dem Prinzip der vorgegebenen, alles messenden und bestimmenden Einheit beherrscht; das Vielfältige und Gegensätzliche in der endlichen Welt mündet deshalb in die die Gegensätze aufhebende unendliche Einheit Gottes. Um diesen Gedanken zu illustrieren, greift Nikolaus von Kues zu mathematischen Symbolen und Gesetzen, in denen die Aufhebung im Unendlichen statthat. So spricht der Kusaner von der Welt als der *explicatio Dei* oder dem *Deus creatus*. Die Welt ist die Entfaltung dessen, was Gott komplikativ und in unendlicher Fülle in sich enthält (De Docta Ign. I). Durch den Gedanken der Freiheit Gottes in seiner Schöpfung wird eine pantheistisch-monistische Deutung abgewehrt (vgl. W. Schulz, Cusanus und die Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik, in: Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik. Pfullingen 1957, 13–32).
Die Frage der Einheit ist ein entscheidendes Motiv der deutschen *idealistischen Philosophie* gewesen und hat ihr, die aus dem – wie immer gefaßten – Einen das Andere, das Plurale zu begründen, zu erklären und dahin zurückzuführen oder die den Gang, die Geschichte und das Schicksal dieses Einen zu beschreiben und nach seinen Gesetzen – als Dialektik (Hegel) – zu bestimmen suchte, die Kraft des großen, alles umgreifenden und disponierenden Systems verliehen. Das Pathos der Einheit, das eines zum »ein und alles« macht, herrscht auch im dialektischen und historischen, von der Idee der Einheit getragenen und sie proklamierenden *Materialismus*. Diesen Systementwürfen ist es – wenn auch in je verschiedener Weise – gemeinsam, das Einzelne, das Viele, das Plurale, das Andere nicht in sich selbst, sondern in seiner Funktion für das Eine und Ganze zu betrachten bzw. gerade darin seine Eigenbedeutung aufgehoben zu sehen in der Bedeutung des *tollere*, *conservare* und *elevare*.
Die Einheit ist ferner ein Grundbegriff der →*Mystik*, die nach der durch viele Stufen (vor allem die der Reinigung und Erleuchtung) zu erwerbenden Einigung und Einheit mit der Gottheit strebt, sowie ein Grundbegriff des religiöse und philosophische Motive in sich vereinigenden Brahmanismus, Taoismus und Buddhismus in der Gestalt des Tao, Atman und insbesondere auch des Nirwana, das nicht Negativität, sondern höchste Positivität und Entität in sich schließt.

Verschieden ist auch hier die mehr oder weniger differenzierte Einheitsvorstellung, ob Einheit die Unterschiede konturlos aufhebt oder sie umgreift unter Belassung ihrer eigenen Besonderheit.

II. Theologisch

Die Einheit ist ein in die →Theologie aufgenommener und in ihr vielfältig angewendeter Begriff. Er meint auch hier die Weise des Zusammenhangs des Verschiedenen und Vielfältigen und die je verschiedene Weise dieses Zusammenhangs. Die in der Welt antreffbare Struktur des Einen und des Anderen, des Einen und des Vielen erfährt durch die Theologie und das in ihr Eröffnete eine neue Deutung und Begründung. Dabei soll nicht gesagt sein, daß sich die Theologie darauf beschränkte, nur eine neue Deutung des Vorhandenen zu sein, sie ist vor allem die Auslegung und Deutung des durch die →Offenbarung als geschichtlich-personale Selbsterschließung Gottes Gegebenen (→Heilsgeschichte). Eben dadurch wird aber auch eine neue Sicht auf alles möglich.
Der Begriff der Einheit ist vor allem *kontroverstheologisch* bedeutsam geworden und zeigt eine die christlichen Konfessionen charakterisierende Differenz an. Er kommt zum Ausdruck in der Charakterisierung des katholischen »Et«, einem Prinzip, das Einheit als Zusammenhang von Verschiedenem, aber einander Zugeordnetem versteht, sowie in dem reformatorischen, vielfältig formal und material beanspruchten »Allein«, das die Einheit als Zusammenhang des Verschiedenen und Vielfältigen leugnet, das zumal das Verhältnis von Gott, Welt und Mensch dialektisch bestimmt, auf die Ganzandersartigkeit, Unvergleichlichkeit Gottes, auf den »unendlich-qualitativen Unterschied« (Kierkegaard) insistiert – die Einheit also nicht als ein Umgreifendes sieht, sondern als eine Gott vorbehaltene, exklusive Einzigkeit und Einzigartigkeit beschreibt.
Eine geschichtlich und systematisch eindringende Interpretation läßt allerdings erkennen, daß unter den verschiedenen und alternativen Formeln trotz allem gewisse Gemeinsamkeiten verborgen sind.
Die Einheit ist in ihrer theologischen Dimension sehr differenziert, sie kommt in verschiedenen Bereichen zur Darstellung und je verschiedener Ausprägung.
1. Eine intensive theologische Gestalt der Einheit ist darin gegeben, daß das vielfältige und vielphasige Heilshandeln Gottes an den Menschen in Welt und Geschichte begriffen wird als *Einheit des Heilswillens Gottes* (→Heil). Die vielfältigen Weisen des göttlichen Handelns, die immer zugleich Weisen seiner Selbsterschließung und Offenbarung sind, also die Offenbarung im Werk der Schöpfung und →Erlösung, die Offenbarung im Werk und die Offenbarung im Wort, in der Geschichte, in der personalen Selbsterschließung (→Wort Gottes) sind je aufeinander bezogen und stellen unter sich einen verbindenden Zusammenhang und damit eine Einheit dar. Heilsökonomisch besteht

das Continuum des handelnden, liebenden, heilstiftenden Gottes und das Continuum des geschichtlich existierenden, des Heiles bedürftigen, für das Wort empfänglichen und für die Gemeinschaft mit Gott bestimmten Menschen. Es gibt den *nexus mysteriorum* (D 1794) nicht nur in der Sicht der →»Wahrheit« und der Lehre, sondern auch in den heilsgeschichtlichen Stufen der Offenbarung in Schöpfung und Erlösung und innerhalb der besonderen, spezifischen Offenbarung (D 1794): der Offenbarung als →Verheißung, Erfüllung und Vollendung. Die eine Phase ist auf die andere verwiesen. Das zeigt der vorwiegend futurische Aspekt der an die Patriarchen und →Propheten, der an das Volk →Israel ergangenen Offenbarung ebenso deutlich wie die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verklammernde, gegenseitig interpretierende und integrierende Offenbarung im »Sohn« (Hebr 1, 1).
In der Einheit der durch Gottes Gnadenhandeln geprägten und bewirkten Heilsgeschichte ist die Pluralität und Verschiedenheit der Geschichte gegeben, die bei aller theologischen Dynamik weder nach dem Modell des Zyklischen noch dem des »immerwährenden Fortschritts«, noch dem des immer unaufhaltsamer werdenden Verfalls verläuft, sondern die Elemente der echten Geschichte, der →Geschichtlichkeit und der →Zeit übernimmt.
In, mit und unter dieser Einheit als Zusammenhang des Verschiedenen als Strukturprinzip der Heilsökonomie überhaupt ist von der Einheit innerhalb der von der Theologie zu entfaltenden Bereiche, Dimensionen und Inhalte der Offenbarung zu sprechen.
2. Die Offenbarung spricht von der *Einheit in Gott* selbst. Gerade die Offenbarung der Einheit Gottes und der Einheit in Gott hat eine Geschichte. Zunächst ist es – wenn wir die Geschichte und den Gang der besonderen, mit Abrahams Berufung beginnenden und geschichtlich greifbaren Offenbarung befragen – die Offenbarung vom Gott der Väter, vom Gott Israel, von Jahwe, vom Bundesgott (→Bund), der der einzige Herr ist – im Unterschied zu den Göttern und Gottheiten der andern Völker. Der Gott Israels und seiner Geschichte ist zugleich der eine Herr des Himmels und der Erde, der Herr über alle Völker (→Gott II).
Die ntl. Offenbarung Gottes des Vaters im Sohn und die Offenbarung des →Hl. Geistes durch den Sohn hat die Einheit in Gott in einer ganz neuen Weise erschlossen: als triadische und trinitarische Einheit (→Trinität). Die theologische Besinnung über diese Offenbarung Gottes von sich selbst hat dieses Geheimnis näherhin beschrieben als Einheit im göttlichen Wesen, in der göttlichen →Natur und als Dreiheit der →Personen, die in der verschiedenen subsistenten Relation liegt, in der jede göttliche Person je das eine Wesen der göttlichen Natur ganz besitzt: als Vater, Sohn und Geist. Diese Einheit in der Dreiheit, in welcher Einheit und Dreiheit unvertauschbar und ungemindert bestehen, ist im Sein und im Vollzug die höchste und intensivste Einheit überhaupt. Nirgends wird die Struktur der Einheit als Umgreifen des

Verschiedenen so manifest wie hier. Das Bemühen um das theologische Verständnis des Dreieinigen Gottes hat das Ineinander und Zueinander der Personen in der Einheit der göttlichen Natur als trinitarische Perichorese beschrieben und in der Form der Idiomenkommunikation näher entfaltet.

Wenn es in Gott diese Struktur in Einheit und Verschiedenheit gibt, dann gibt es diese Struktur auch im Werk dieses Gottes – zumal und zunächst in der →*Schöpfung*. Weil die Schöpfung wie jedes *opus Dei ad extra* das Werk des trinitarischen Gottes und nicht die Tat *einer* göttlichen Person ist, wird in der Schöpfung in der Weise des Geschöpflichen und des Endlichen diese Struktur gegeben sein: Einheit in Verschiedenheit, Einheit in Strukturen, Strukturen in Einheit.

Die Schöpfung als Schöpfung *ex nihilo*, also ohne ein ihr vorgegebenes Substrat, steht in der Einheit mit Gott, und Gott steht in der Einheit mit der Schöpfung, die in allem und ganz sein Werk ist, reine Verdanktheit: Mitteilung des Seins durch den Grund alles Seins und Seienden. Diese Einheit aber wird zu keiner konturenlosen Verschmelzung von Schöpfer und Geschöpf, weil der Schöpfer in →Freiheit, ohne Zwang und Notwendigkeit, schuf und weil er sich im freien Werk der Schöpfung nicht erschöpft und nicht erschöpfen kann. Die Schöpfung selbst aber und als ganze steht wiederum infolge des Geschaffenseins *ex nihilo* als endliches, kontingentes, verdanktes Seiendes in einer alle innergeschöpflichen Unterschiede umgreifenden und überbietenden Differenz zum Schöpfer. Es kann keine größere Differenz geben als die zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen absolutem und kontigentem Sein. Gott ist als Schöpfer kein Stück der Welt, auch nicht ihre Spitze, sondern ihr schlechthinniges Gegenüber. Diese Tatsache kommt in einer wichtigen Bestimmung des Lateranense IV zum Ausdruck: *Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda* (D 432).

Die im Verhältnis der ganzen Schöpfung zum Schöpfer gegebene Einheit in Verschiedenheit ist auch die Grundstruktur der geschöpflichen Dinge untereinander. Die einheitstiftende Potenz ist – wenn das Theologische philosophisch ausgesprochen werden darf – das alles umgreifende Sein des Seienden und die damit gegebene, alle Stufen und Schichten umspannende Analogie des Seins. Vielfalt und Struktur der Schöpfung ergeben sich aus der Verschiedenheit in dieser Analogie, die in den Stufen des Seienden sich findende Zuordnung des Einen zum Andern sowie die Integration des Einen im Anderen: des Materiellen im Organischen, des Organischen im Sensitiven, des Sensitiven im Geistigen. Vom Menschen ist zu sagen, daß in ihm die Einheit der Schöpfung zusammengefaßt ist: Er ist *quodammodo omnia* in seiner Konstitution, durch die er an allen Bereichen und Stufen des Seins teilnimmt und durch das Vermögen des Geistes, der in der Funktion des Vernehmens, Erkennens und Liebens für schlechthin alles Seiende und für den Grund alles Seienden offen ist und der in einer Transzendentalität, die in einer ursprünglichen, vor allen möglichen

Differenzierungen liegenden und sie zugleich ermöglichenden Einheit gründet, noch einmal alles zu einer umfassenden Einheit in Strukturen zu fügen vermag.
Für den Menschen selbst entsteht eine qualifizierte Einheit: die *Menschheit*. Sie gründet in der Ursprungseinheit der von Gott nach Gottes →Bild und Gleichnis geschaffenen menschlichen Natur, in der Gemeinsamkeit des personalen menschlichen Wesens bei aller Vielfalt des Individuellen und Konkreten der vielen Menschen, in allen Völkern und zu allen Zeiten (Apg 17, 26). Diese Einheit der Menschen wird bestätigt und realisiert durch die Solidarität in ihrer Geschichte, ihrem Schicksal, ihrer Entscheidung, ihrer Schuld (Röm 5, 15) und ihrer Zielbestimmung (→Adam; →Erbschuld).
Die Einheit der Menschen ist der Grund, die Voraussetzung und Ermöglichung der →*Gemeinschaft*, die – im Gegensatz zur Masse – von der Einheit und von der Verschiedenheit lebt, die zugleich das Individuelle und Personale wie das sie umgreifende und transzendierende Ganze in sich schließen muß und um ihrer selbst willen in eine lebendige Kommunikation zu bringen hat. Die Einheit der Menschen in der Menschheit ist auch die Voraussetzung für das Prinzip und die Ermöglichung der →Stellvertretung, des »Einer für Alle«, des »Alle für Einen«, sowie endlich der Grund für eine Einheit der →Religionen und *in* den Religionen als Weisen, wie der Mensch die Relation zum Sinn- und Seinsgrund seiner selbst auslegt und zur Darstellung bringt, in denen es deshalb auch das Gesetz und die Tatsache einer *una religio in rituum varietate* gibt (Nikolaus von Kues).
3. Die Einheit ist eine Weise, in der die Theologie das Geheimnis →*Jesu Christi* beschrieben hat als Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in der Einheit der Person. Diese christologische Terminologie ist der trinitarischen Spekulation nachgebildet und mit den auch dort verwendeten Begriffen, aber in einer neuen Anwendung geführt: in der anders zu bestimmenden Einheit von Natur und Person in Jesus Christus (→Inkarnation). Diese Einheit wurde auf dem Konzil von Chalkedon bestimmt als eine Einheit, die die göttliche und menschliche Natur »unverändert, ungeteilt, unvermischt und ungetrennt« in einer Person vereint (D 148). Die Einheit von Gott und Mensch, Gott und Kreatur wird in Jesus Christus in einer einzigartigen, einmaligen und exklusiven Weise dargestellt: gerade so, wie es von der Schöpfung selbst nicht gesagt werden kann, daß Gott Geschöpf wird, daß Gott wird, was er geschaffen hat, und auch bleibt, ohne daß eine Verwandlung der Menschheit in die Gottheit oder der Gottheit in die Menschheit erfolgte: Jesus Christus ist *Deus verus – homo verus* (D 148). Durch und in Jesus Christus, dem Gott-Menschen, in dem Gott den Menschen und in dem der Mensch Gott hat (Bonaventura), ist die Einheit des Sohnes mit dem Vater in einer ihm vorbehaltenen Weise dargestellt: Jesus Christus ist Gott von Gott, Licht vom Licht, eines Wesens mit dem Vater, gezeugt, nicht geschaffen (D 55).

Zugleich ist in Jesus Christus eine einzigartige neue Ursprungseinheit mit der Menschheit gestiftet: Christus ist der neue und zugleich der eigentliche, das wahre Leben eröffnende →*Adam* des Menschengeschlechts (Röm 5, 12–21; 1 Kor 15, 45–49), Haupt, Grund und Ziel der Schöpfung, der ihr vorausliegende »Erstgeborene« (Kol 1, 15), in ihm hat alles Bestand. Wenn aber dem so ist, dann empfängt die in Christus vollendete Schöpfung eine neue Weise ihrer Einheit mit Gott und innerhalb ihrer selbst. Christus ist zugleich der »Erstgeborene von den Toten« und als solcher »Haupt seines Leibes, der Kirche, so daß er in allem der Erste ist« (Kol 1, 18). Christus, der Erlöser, stiftet durch sein Heilswerk, das durch die Auferweckung von den Toten besiegelt ist, eine neue Einheit: Die durch die →Sünde gebrochene Einheit von Gott und Mensch wird wiederhergestellt, die in der Sünde liegende Feindschaft, Entfremdung und Widersprüchlichkeit ist aufgehoben. Gott hat es gefallen, in Christus »die ganze Fülle wohnen zu lassen und durch ihn alles auf Erden und im Himmel mit sich zu versöhnen, da er durch sein Blut am Kreuz den Frieden begründete« (Kol 1, 20). Dadurch ist Christus der →Friede (Eph 2, 14), der das die Menschen zutiefst Trennende aufhebt und in sich selbst und durch das »Sein in ihm« eine umfassende Einheit begründet: »Hier gilt nicht mehr Jude oder Grieche, nicht mehr Sklave oder Freier, nicht mehr Mann oder Frau – denn ihr alle seid Einer in Christus« (Gal 3, 28). Diese neue Einheit hat auch darin ihre Gestalt, daß Christus sich zum Bruder aller Menschen macht (Röm 8, 29; Hebr 2, 11.17), daß er dadurch eine neue Brüderlichkeit begründet und ermöglicht. Diese hat wiederum ihren tiefsten Grund in der durch Christus erwirkten und eröffneten Annahme aller Menschen durch Gott an Kindes Statt, die dazu ermächtigt, »Abba, Vater« sagen zu dürfen (Röm 8, 15; Gal 4, 6; vgl. Mt 23, 8).

Die durch Christus geschenkte Einheit mit Gott und mit den Menschen ist dadurch gegenwärtig, daß es das von Christus gewährte *Innesein des Menschen in Christus* gibt und das Innesein Christi in den Menschen, die »Inständigkeit in der Form der Christusständigkeit«. Das »Sein in Christus« (Paulus), das »Bleiben in ihm« (Johannes) ist gegeben durch den →Glauben, durch den der Mensch in Christus gründet, durch den Christus im Menschen lebt (Gal 2, 20) und wohnt (Eph 3, 17). Es ist ferner gegeben durch das →Sakrament, zumal durch die →Taufe, die ein Mitbegraben und Mitauferstehen mit Christus (→Auferstehung Jesu), eine σύμφυσις mit dem Todesschicksal und mit dem Leben Jesu Christi besagt (Röm 6, 3–5), und durch die →Eucharistie, »das Essen seines Fleisches, das Trinken seines Blutes« (Jo 6, 54). Die Eucharistie als ἀνάμνησις und *repraesentatio* des Erlösungswerks Jesu Christi ist das umfassendste Zeichen und erhabenste Sakrament der Einheit in der doppelten Gestalt: als Einheit mit Christus und mit den Brüdern. Das Herrenmahl ist Brudermahl: »Ein Leib sind wir, die Vielen, die wir von dem einen Brote essen« (1 Kor 10, 17).

4. Die umfassende Repräsentation dieser von Christus bewirkten Einheit ist die →*Kirche*. In ihr macht Christus sich selbst und sein Heilswerk gegenwärtig. Er hat sie beauftragt, ermächtigt und so ausgerüstet, daß darin die einheitstiftenden Kräfte und Faktoren – in ihrer vertikalen und horizontalen Erstreckung – anwesend werden. Die Kirche selbst ist das Werk, die Gabe und Manifestation der Einheit, die Gott in Christus stiftete und in den Bestimmungen konkretisierte: »*ein* Herr, *ein* Gott, *ein* Glaube, *eine* Taufe« (Eph 4, 4), »*ein* Brot« (1 Kor 10, 17), »*ein* Hirt, *eine* Herde« (Jo 10, 16), »Hausgenossen Gottes, aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten« (Eph 2, 20). So ist die Kirche die Erscheinungsform dieser vielfältigen Einheit, Darstellung der vielfältigen Weisheit Gottes.
In ihrem Sein, in ihrer – apostolischen – Struktur und in ihrem Tun, in dem Christus selbst, sein Wort und Werk, präsent wird, kommt das Innesein Christi und das Innesein in Christus zur ständigen Anwesenheit und Gegebenheit. So ist die Kirche der ganze Christus, *caput et membra* (Augustinus).
Die Aussage, daß die Kirche ein *Leib* ist, der Leib, dessen Haupt Christus ist, betrifft in besonderer Weise die Einheit der Kirche, weil darin die Einheit als Struktureinheit verstanden wird, als die das Viele und Vielfältige umgreifende Einheit. Die Einheit legt sich in der Vielfalt der Glieder, ihrer Gaben und Funktionen aus und wird zur Einheit gebunden durch den *einen* Leib, den *einen* Herrn, den *einen* Geist, der die Verschiedenheit der Sprachen zur Einheit des Sinnes führt, durch die Einheit der die Kirche bewegenden Gabe der →Liebe und durch die Einheit des Zieles, der Auferbauung der Kirche (1 Kor 12–14).
Daraus ergibt sich, daß die gegebene, vorgegebene Einheit der Kirche eine immerwährende *Aufgabe* bedeutet: »Seid bestrebt, die Einheit zu bewahren« (Eph 4, 3); es ergibt sich, daß die Einheit durch Glaube, →Gehorsam, Solidarität, Liebe und Brüderlichkeit zu erbringen ist in der Kirche insgesamt sowie in den Einzelgemeinden, in denen die Kirche Ereignis wird. Die Einheit als Aufgabe ist der besondere Gegenstand der Fürbitte Jesu für die Seinen, weil die Einheit der Kirche und in ihr Abbild der Einheit von Vater und Sohn sein und zum Zeichen des Glaubens überhaupt werden soll, »auf daß die Welt glaube, daß Du mich gesandt und sie geliebt hast« (Jo 17, 20–23).
Der Antipode dieser Einheit ist die Spaltung (1 Kor 1, 10; 11, 18), der Haß, die Lieblosigkeit, der Unfriede, die Unordnung (1 Kor 14, 33).
Aus dem Gesagten folgt: Es wäre ein Mißverständnis der Einheit in der Kirche und der Einheit der Kirche, wenn diese uniformistisch-monolithisch aufgefaßt würde oder man darin das Optimale der Verwirklichung erblickte. Die wahre Gestalt der Einheit der Kirche kann nur die *Einheit in der Vielfalt* und in der Fülle sein (J. A. Möhler, Die Einheit in der Kirche). Die Geltendmachung dieser echten Vielfalt in der Einheit der Kirche ist ein echtes Desiderat unserer Zeit. Sie bedeutet und erfordert heute konkret die Zuordnung von →Papst und

→Bischöfen, von Hierarchie und Volk (→Laie), von →Amt und Charisma, die Darstellung des einen Glaubens in der Pluralität der theologischen Bemühung, die sakramental-liturgische Einheit in der Vielfalt der Sprachen und Formen, die Unterscheidung von unaufgebbaren Wesenselementen und Strukturen und von deren geschichtlicher und variabler Gestalt.

Diese Forderung wird intensiviert angesichts der Tatsache, daß die Christenheit im Glauben getrennt ist, daß sie dadurch zum Skandal für die Welt wird, daß dadurch das Evangelium Jesu Christi unglaubwürdig wird. Diese Aufgabe zu sehen und zu verwirklichen, ist besonders *der* Kirche auferlegt, die den Anspruch macht, in ungebrochener Fülle und Integration die Kirche Jesu Christi zu sein – der katholischen Kirche. Ihr ist die Sorge um die Einheit und um die Einigung der Getrennten anvertraut, ihr ist sie auch als besondere Verantwortung zugewiesen. Das höchste Amt in ihr, das Petrusamt, hat darin seine besondere Funktion, *unitatis principium et visibile fundamentum* zu sein (D 1821). Die Kirche kann sich nicht damit begnügen, die Spaltung euphemistisch als Pluralität zu deuten, die Einheit ins Unsichtbare oder in die eschatologische Zukunft zu verlegen. Die Kirche hat auch nicht nur zu warten, zu fordern, zu beten oder einzuladen, sie muß initiativ werden, um die Einheit in ihr selbst in ihrer optimalen Mannigfaltigkeit, Vielfalt und Weite darzustellen und zu verwirklichen: die durch die echte Katholizität bewirkte und zum Ausdruck gebrachte Einheit, ohne den Punkt zu verfehlen, an dem aus der Vielfalt der Gegensatz würde, der Verstoß gegen die Einheit und ihre unaufgebbaren Strukturprinzipien. Diese Bemühung geht zusammen mit der Anerkennung des in der ökumenischen Bewegung und im »Weltrat der Kirchen« offenbaren Willens zur Einheit und zur Kirche, in der Anerkennung der ekklesialen Wirklichkeiten in den von der katholischen Kirche im Glauben getrennten christlichen Gemeinschaften (→Häresie; →Reformation; →Protestantismus).

5. Die Einheit hat noch eine letzte Gestalt: In der Offenbarung als *Vollendung* ist auch die Gestalt der Einheit vollendet in der Stufe der Gott-Schau, »des Erkennens, wie ich erkannt bin« (1 Kor 13, 12), in der Weise »des neuen Himmels und der neuen Erde« (Apk 21, 1), da »Gott alles in allem sein wird« (1 Kor 15, 28), da alle Kreatur ihm unterworfen ist. In diesem Ziel der Vollendung, in der Vollendung des Zieles, wird die Kreatur in der vollendeten Einheit mit Gott verbunden sein. Aber diese letzte Stufe bedeutet nicht die Aufhebung der Individualität des Selbst, der Personalität und Verwirklichung. Die Kreatur ist am meisten bei sich selbst, wenn sie am meisten bei Gott ist (H. Volk) – eine Wahrheit, die im Geheimnis des Gottmenschen exemplifiziert ist.

Dieser endgültige »Regressus« läßt die Einheit sehen und erfüllt sein, die beim »Egressus« der Kreatur gedacht, gewollt und angelegt war und der der Aufwand der Gnade und Liebe Gottes galt (→Eschatologie).

I. H. RICKERT, Das Eine, die Einheit und die Eins. Tübingen [2]1924; J. MARÉCHAL, Le point de départ de la métaphysique I, Paris-Brüssel [3]1944; F. M. SLADECZECK, Die spekulative Auffassung von der Einheit in ihrer Auswirkung auf Philosophie und Theologie, in: Scholastik 25 (1950), 391–468; L. OEING-HANHOFF, Ens et unum convertuntur. Münster 1953; M. HEIDEGGER, Identität und Differenz. Pfullingen 1957; K. RAHNER, Einheit, in: LThK III ([2]1959), 749 bis 750; H. HEIMSOETH, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik. Darmstadt (3. Auflage) o. J.
II. E. STAUFFER, εἷς, in: ThW II (1935), 432–440; Die Eine Kirche. Zum Gedenken J. A. Möhlers. Besorgt durch H. Tüchle. Paderborn 1939; G. SÖHNGEN, Die Einheit in der Theologie. München 1952; J. A. MÖHLER, Die Einheit in der Kirche (hrsg. von J. R. GEISELMANN). Köln 1958; J. AUER, Das Leib-Modell und der Kirchenbegriff der katholischen Kirche, in: MThZ 12 (1961), 14–38; H. VOLK, Einheit als theologisches Problem, in: MThZ 12 (1961), 1–13.
H. Fries

I. E. CORETH, Identität und Differenz, in: Rahner GW I. Freiburg 1964, 158–187; W. KERN, Einheit in Mannigfaltigkeit, in: Rahner GW I. Freiburg 1964, 259–269.
II. H. L. ALTHAUS (Hrsg.), Ökumenische Dokumente. Quellenstücke über die Einheit der Kirche. Göttingen 1962; A. BEA, Die Einheit der Christen. Freiburg 1963; H. FRIES, Aspekte der Kirche. Stuttgart 1963; O. KARRER, Die christliche Einheit – Gabe und Aufgabe. Luzern 1963; H. KÜNG, Konzil und Wiedervereinigung. Wien [7]1963; M. J. LE GUILLOU, Sendung und Einheit der Kirche. Das Erfordernis einer Theologie der communio. Mainz 1964; P. W. SCHEELE, Einheit und Glaube. J. A. Möhlers Lehre von der Einheit der Kirche und ihre Bedeutung für die Glaubensbegründung. Paderborn 1964; Y. CONGAR, Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen. Stuttgart 1966; H. FRIES, Wir und die andern. Stuttgart 1966; W. BECKER – J. FEINER, Dekret über den Ökumenismus, in: LThK Vat II (1967), 9–126; H. KÜNG, Die Kirche. Freiburg 1967; H. DÖRING, Kirchen unterwegs zur Einheit. Das Ringen um die sichtbare Einheit der Kirche in den Dokumenten der Weltkirchenkonferenzen. München 1969; P. MICHALON, Ökumene und Einheit der Christen. München 1969; K. RAHNER, Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses, in: Concilium 5 (1969), 462–471; M. DE CERTEAU, Gibt es eine Sprache der Einheit?, in: Concilium 6 (1970), 38–45.

ENGEL

1. *Name und Begriff.* Das deutsche Wort »Engel« ist Übernahme des lateinischen Wortes *angelus*, das wiederum auf das griechische ἄγγελος zurückgeht. Der Name bezeichnet im üblichen Sprachgebrauch, der sich in der frühchristlichen Zeit zu Beginn des Mittelalters endgültig eingebürgert hat, überirdische Geister, aber ursprünglich nicht, wie heute üblich, nach ihrem Wesen (insofern heißen sie »Geister«, »Mächte« u. ä.), sondern nach ihrer Aufgabe im Dienste Gottes oder des Teufels (Augustinus, Serm. VII, 3: *angelus enim officii nomen est, non naturae*). Wohl kennen verschiedene Religionen Naturgeister und engelähnliche Wesen, die zwischen der Gottheit und den Menschen stehen, wie Halbgötter und Dämonen (→Satan). Auch sind die Aufgaben solcher Wesen im jüdisch-christlichen Raum mehr oder minder Engeln übertragen worden. Aber die Gestalt des eigentlichen »Engels« als eines im Dienste einer überirdischen Macht stehenden Geistes ist kennzeichnend für den jüdischen und christlichen Glauben und die davon beeinflußten Religionen (z. B. antiker Synkretismus, Islam).
2. *Die alttestamentlichen und spätjüdischen Anschauungen. a) Anschauungen der früheren Zeit.* Die Juden kannten seit alter Zeit Wesen, die zwischen Gott und den Menschen stehen, die bald nach ihrer Auf-

gabe מַלְאָכֵי (= Boten), in der Septuaginta ἄγγελοι (= Boten, Engel) hießen (Gn 19,1; 28,12; 32,2; Ps 103,20), bald nach ihrer Gestalt »Männer« (Gn 18,2.16; 19,10.12), ferner nach ihrer Beziehung zu Gott »Heer Jahwes« (Jos 5,14) oder »Heer des Himmels« (1 Kg 22, 19), weshalb der Herr »Gott der Heere« (Os 12,6; Am 3,13) oder »Jahwe der Heere« (1 Sam 1,3.11; Ps 24,10; Is 1,9; 6,3; Jr 7,3; 9, 14) genannt wurde. Man dachte sich die Engel bei Gott im Himmel (Gn 21,17; 22,11), wo sie seinen Hofstaat bilden (1 Kg 22,19); nach einer alten Vorstellung sollten sie aber auch auf der Erde wohnen (Gn 32,2). Man glaubte, daß sie als Boten Gottes zu den Menschen kommen (Gn 16,7f; 19,1–22; Nm 22,22–35; Ri 13,3), teils zu ihrem Schutze (Gn 24,7.40; Ps 91,11), teils zu ihrer Strafe (2 Sam 24,16; Ps 78,49).

Unter den Engeln trat in besonderer Weise hervor der »Engel Jahwes« (Gn 16,7.9; Ex 3,2; Nm 22,22–35; Ri 13,13) oder »Engel Gottes« (Gn 21,17; Ri 13,6.9), durch den Gott sich in einer Weise offenbart, daß statt von seinem Engel auch unmittelbar von Gott geredet werden konnte (Gn 16,10.13; Ex 3,2–14). Dieser »Engel« war vielleicht ursprünglich gedacht als eine Manifestation Gottes, also als Gott selbst, der, an sich unsichtbar, sich in bestimmten Situationen in seinem »Engel« gegenwärtig und wirksam zeigt; aber seit der Königszeit und im volkstümlichen Denken wohl schon früher wurde diese Offenbarungsform Gottes als ein von Gott verschiedener himmlischer Bote betrachtet (vgl. 2 Sam 19,28; 1 Kg 19,5.7; →Offenbarung).

Gelegentlich ist auch die Rede von Keruben (כְּרוּבִים; der Name hängt wahrscheinlich zusammen mit der mischgestaltigen akkadischen Gottheit *karibu* oder *kuribu*), die den Eingang zum Paradies hüten (Gn 3, 24). Sie waren ferner gedacht als Träger Gottes (2 Sam 22,10; Ps 18, 11); so kannte auch die Überlieferung zwei Kerubenfiguren auf der Bundeslade, wo Gott sich zwischen ihnen offenbarte (Ex 25,18–20.22; vgl. die etwas anders gestalteten Kerube im Allerheiligsten des salomonischen Tempels [1 Kg 6,23–28]). Großartig ausgestaltet ist diese Vorstellung bei Ezechiel, wo vier Kerube von feuerähnlicher Art mit je einem Menschen-, einem Löwen-, einem Stier- und einem Adlergesicht, mit Menschenhänden, Füßen und Flügeln den Thronwagen Gottes führen (Ez 1; 10).

Die Berufungsvision des Isaias (Is 6,2f.6) erwähnt Seraphe (שְׂרָפִים, »Brennende«; sonst Name von Schlangen [Nm 21,6.8]), sechsflügelige Wesen mit Gesicht, Händen und Füßen, die vor dem Throne Gottes stehen.

Kerube und Seraphe sind zwar keine Engel nach der ursprünglichen Bedeutung dieses Wortes, weshalb man sie auch in alter Zeit nie so nannte; sie wurden aber schon im Spätjudentum in die Gruppe der heute Engel genannten Wesen eingereiht (aethHen 61,10; 71,7) und können so im heutigen Sinn dieses Wortes bezeichnet werden.

Man hat sich die Engel wohl allgemein in der Gestalt von Menschen

vorgestellt, wie es manche Erscheinungen deutlich zeigen (vgl. die Bezeichnung »Männer«), darum auch ohne Flügel; hingegen galten die Kerube und Seraphe als Mischwesen, die teils an Menschen, teils an Tiere erinnern.

b) *Anschauungen der späteren Zeit.* Die persische und die griechisch-römische Zeit brachte eine reiche Entwicklung der Engelvorstellungen sowohl in den kanonischen atl. Büchern dieses Zeitabschnittes, wie Job, Daniel, Tobias, noch mehr aber in den sog. Apokryphen (Pseudepigraphen), wie in den Henoch-Büchern, im Buch der Jubiläen, in der syrischen Baruch-Apokalypse usw. Dieser Vorgang war einmal verursacht durch die jetzt gegenüber früher stärker betonte Transzendenz Gottes, wodurch die Rolle der Engel als Mittelwesen zwischen Gott und der Welt wuchs. Sodann aber hat wohl auch die Berührung mit religiösen Gedanken der heidnischen Gastländer, in denen sich die Juden aufhielten, und die Aufnahme längst vorhandener volkstümlicher Vorstellungen in die legitime Religion diese Entwicklung gefördert (→Israel).

Die Engel trugen jetzt auch noch Namen wie »Söhne Gottes« im Sinne von Wesen, die Gott sehr nahestehen (Job 1,6; 2,1; Dn 3,92; Weish 5,5), »Söhne des Himmels« (aethHen 6,2; 1QS 4,22; 1QH 3,22), »Heilige« (Job 5,1; 15,15; Ps 89,6.8; Dn 4,10; 8,13; Weish 5,5; Jub 17,11; 1QS 11,8; 1QM 12,1.4; 1QH 3,22) oder »heilige Engel« (Tob 11,14; 12,15; aethHen 71,8f; 1QM 7,6) und sogar »Göttliche« (אֵלִים; 1QM 1,10f; 1QH 7,28). Die Engel hießen ferner nach ihren Aufgaben »Wächter« (Dn 4,10; Jub 4,15; aethHen 1,5), »die nie Schlafenden« (aethHen 39,12f) oder »Fürsten« (Dn 10,13.20f; 12,1; 1QS 3,20; 1QM 13,10) und nach ihrer Eigenart »Geister« (Jub 15,31; aethHen 15,4; 1QM 12,9; 1QH 1,11) oder »Herrliche« (1QH 10,8). Sie wurden mit den ihnen ähnlichen Wesen zusammengefaßt zu den »Geistern«, so daß Gott »Herr der Geister« genannt wurde (LXX Nm 16,22; 27,16; 2 Makk 3,24; aethHen 37,2.4 u. ö.). Er ist »Fürst der Göttlichen und König der Herrlichen und Herr aller Geister« (1QH 10,8).

Weil man die Engel für Geister hielt, sprach man ihnen einen Leib ab (aethHen 15,6; Philo, De Sacr. Abelis et Caini 5) und schrieb ihnen eine feurige Art zu (syrApkBar 21,6; 59,11). Man lehrte, daß Gott sie erschaffen habe (Jub 2,2; syrApkBar 21,6), und zwar als unsterbliche Wesen (aethHen 15,4.6). Folglich, so meinte man, nährten sie sich nicht von irdischer, stofflicher Speise (Tob 12,19; eine andere, ältere Ansicht Gn 18,9), sondern sie hätten eine himmlische, das Manna (Ps 78,25; Weish 16,20; 4 Esr 1,19). Auch wenn sie sich auf Erden zeigten, dann geschähe das nicht in einem stofflichen Körper, sondern als Vision (Tob 12,19). Dabei sah man den Engel in prächtiger, männlicher Gestalt (Dn 8,15; 10,5f.16; Tob 5,4f; 2 Makk 3,26).

Man glaubte, daß es sehr viele Engel gäbe (Job 33,23; Dn 7,10; aethHen 1,9; 1QM 12,1.4; syrApkBar 21,6), und stellte sie sich vor

als den Kronrat Gottes, entsprechend den Einrichtungen an irdischen Fürstenhöfen, wobei aber die Alleinherrschaft Gottes stets gewahrt blieb, den Engeln keine Mitregierung zukam (Job 1, 6–12; 2, 1–7; Ps 89, 8). Sie galten als »das Heer des Himmels« (Neh 9, 6), als die »ewige Heerschar« (1 QH 11, 13), die gerüstet ist, für die Sache Gottes zu kämpfen (aethHen 60, 1; 1 QM 12, 1.4; 1 QH 3, 35f).
Engel kommen, wie man glaubte, als Boten Gottes zu den Menschen (1 Chr 21, 18; Job 33, 23; Tob 3, 17; Dn 14, 33), schützen sie (Dn 3, 49; 6, 23; 2 Makk 11, 6; aethHen 100, 5; 1 QM 9, 15f) und helfen ihnen in verschiedener Weise (Tob 5, 6; 12, 3.14). Man vertraute, daß die Engel bei Gott für die Menschen sprechen (Job 33, 23f) und deren Gebete vor Gott bringen (Tob 12, 15; aethHen 99, 3; TestDan 6, 2). Aber man fürchtete auch, daß die Engel in Gottes Auftrag die Menschen strafen (1 Chr 21, 12; 1 Makk 7, 41; syrApkBar 6, 4f).
Nach spätjüdischer Anschauung untersteht jedes Volk einem Engel (Dn 10, 13. 20f; Jub 15, 31f; aethHen 89, 59; vgl. LXX Dt 32, 8), Israel nach der einen Ansicht dem Engel Michael (Dn 10, 13.21; 12, 1; aethHen 20, 5), nach anderer Meinung keinem Engel, sondern unmittelbar Gott (Jub 15, 32; vgl. LXX Dt 32, 8f). Man teilte auch den einzelnen Menschen besondere Engel zu (1 QS 4, 15f); zwei Geister, ein Geist der Wahrheit und ein Geist des Unrechts, sollten im Menschen wohnen (1 QS 3, 18f). In der weiteren Entwicklung dieser Meinung erhielt dann jeder Mensch seinen ihm von Gott zugeteilten Engel, seinen Schutzengel (grApkBar 12, 3; 13, 1; slavHen 19, 4).
Man dachte sich Engel über die Dinge der →Schöpfung gesetzt, einen Engel über die Himmelsfeste (4 Esr 6, 41), Engel über die Gestirne (aethHen 72, 1.3; slavHen 19, 2, soweit nicht die Gestirne selbst für beseelte engelhafte Wesen gehalten wurden [aethHen 18, 13–16; Philo, De Op. Mun. 73; DeGig. 8]), über die Naturvorgänge, wie Wind, Blitz und Donner, Niederschläge (Jub 2, 2; aethHen 60, 11–21), über die Jahreszeiten (Jub 2, 2; slavHen 19, 4), über das Wasser (aethHen 61, 10; slavHen 19, 4), die Früchte (slavHen 19, 4) und die Metalle (aethHen 65, 8).
Man bildete Gruppen von Engeln, so eine Gruppe von sieben (Tob 12, 15; grHen 20, 2–7; aethHen 81, 5; 90, 21), sechs (aethHen 20, 1) oder vier (aethHen 9, 1; 10; 40, 2–10) Engelfürsten oder Erzengeln. Man zählte sieben Ordnungen der Engel (TestLev 3, 2–8) oder zehn (aethHen 61, 10; slavHen 20, 1; an beiden Stellen mit Einbeziehung der Keruben und Seraphen).
Für bestimmte Engel wurden Namen geprägt, so Michael (Dn 10, 13; 12, 1; aethHen 9, 1; 10, 11; 20, 5; 1 QM 9, 15f; grApkBar 11, 8), Gabriel (Dn 8, 16; 9, 21; aethHen 9, 1; 10, 9; 20, 7; 1 QM 9, 15f), Raphael (Tob 3, 17; 5, 4; 9, 1.5; 12, 15; aethHen 9, 1; 10, 4; 20, 3; 1 QM 9, 15); nur in außerkanonischen Schriften finden sich auch noch Uriel (aethHen 9, 1; 10, 9; 20, 2; 4 Esr 4, 1; 5, 20; 10, 28) und eine Menge oft phantastischer Namen.
Die Engel galten zwar nicht als ohne Makel vor Gott (Job 4, 18; 15,

15), auch erwartete man ein →Gericht über sie (Job 21,22), aber von einer →Sünde der Engel wissen die kanonischen Bücher des AT nichts. Davon redet erst im Anschluß an Gn 6, 2.4 die außerkanonische Literatur: Ein Teil der Engel, nämlich die dort genannten »Söhne Gottes«, hätte sich in sexueller Vereinigung mit menschlichen Frauen verfehlt; zur Strafe dafür wären jene Engel einstweilen in der Unterwelt gefesselt, um am Gerichtstage ins ewige Feuer geworfen zu werden (Jub 4,22; aethHen 6f; syrApkBar 56,12f; Philo, De Gig. 6; Josephus, Ant. I, 3, 1).
Während sich die Essener viel mit den Engeln beschäftigten (vgl. Josephus, Bell. II, 8, 7) und der Volksglaube wohl noch weiterging, als die literarischen Zeugnisse ersehen lassen, lehnten die Sadduzäer nach Apg 23, 8 solche Vorstellungen ab. Das aus dem Pharisäismus hervorgegangene Rabbinentum ließ einerseits dem Engelglauben einen weiten Raum, wandte sich aber gegen Übertreibungen und suchte ihn in der Linie der atl. Anschauungen ins rechte Verhältnis zum Gottesglauben zu bringen.
3. *Die neutestamentlichen Anschauungen von den Engeln* ruhen auf dem spätjüdischen Untergrund, sind jedoch nüchterner als dieser. Engel kommen als himmlische Boten zu den Menschen (Mt 1,20; Lk 1,11. 26; 2,9f; Apg 8,26), erscheinen ihnen im Traum (Mt 1,20; 2,13.9) oder im Wachzustand (Mk 16,5), und zwar in der Gestalt junger Männer in leuchtend weißen Gewändern (Mk 16,5; Apg 1,10). Es gibt sehr viele Engel (Mt 26,53; Hebr 12,22; Apk 5,11). Sie sind Geister (Hebr 1,14), die Christus erschaffen (Kol 1,16) und wie alle Geschöpfe durch sein Blut mit Gott versöhnt hat (Kol 1,20). Sie bilden die Heerscharen Gottes (Mt 26,53) und repräsentieren die himmlische Welt (Mt 22,30; Hebr 12,22). Sie dienen Christus (Mt 4,11; Lk 22, 43) und seinen Jüngern (Apg 5,19f; 12,7–10; Hebr 1,14). Kinder haben ihre Engel im Himmel (Mt 18,10); überhaupt hat, wenigstens nach dem Volksglauben, jeder Mensch seinen ihm gleichenden Engel (Apg 12,15). Christus steht als der Sohn Gottes sowohl vor seiner Menschwerdung wie auch als der zu Gott Erhöhte über allen Engelwesen (Mk 13,32 par.; Kol 1,16f; Phil 2,10; Hebr 1,5–14). Von den Engeln umgeben, wird er zum Endgericht kommen (Mt 16,27; 24, 31; →Jesus Christus).
Ähnlich wie in apokryphen Schriften des Spätjudentums werden verschiedene Gruppen himmlischer Wesen genannt, so »Mächte« (δυνάμεις, *virtutes:* Röm 8,38; 1 Kor 15,24; Eph 1,21), »Gewalten« (ἐξουσίαι, *potestates:* 1 Kor 15,24; Eph 1,21; Kol 1,16), »Fürstentümer« (ἀρχαί, *principatus:* Röm 8,38; 1 Kor 15,24; Eph 1,21; Kol 1, 16), »Herrschaften« (κυριότητες, *dominationes:* Eph 1,21; Kol 1,16), »Throne« (θρόνοι, *throni:* Kol 1,16), ohne daß sich Unterschiede zwischen ihnen feststellen ließen. Mindestens manche dieser Wesen haben etwas Dämonisches an sich, stehen mit dem Teufel in Verbindung und sind »Geister der Bosheit« (1 Kor 15,24; Eph 6,12; Kol 2, 15). An Engelnamen begegnen nur Gabriel (Lk 1,19.26) und Michael

(Jud 9; Apk 12, 7); letzterer heißt einmal (Jud 9) »Erzengel« (die Bezeichnung ist Eindeutschung der jüdisch-hellenistischen, zuerst grHen 20, 7 bezeugten Wortbildung ἀρχάγγελος, eigentlich: »Herrscherengel« im Sinne eines führenden Engels). Kult gegenüber den Engeln wird zurückgewiesen (Kol 2, 18).

Neben den Engeln Gottes gibt es auch Engel des Teufels (Mt 25, 41; 2 Kor 12, 7; Apk 12, 7.9). Gelegentlich wird an eine Versündigung gewisser Engel und die dafür verhängte Strafe erinnert, ohne daß sich daraus eine Offenbarungsaussage ergäbe (Jud 6; 2 Petr 2, 4).

Am meisten spricht von Engeln die Apokalypse, in deren Visionen Engel in verschiedenen Aufträgen Gottes wirken. Hier sind auch die traditionellen Kerube und Seraphe zu einer Vierergruppe der »lebenden Wesen« verschmolzen, die den Thron Gottes umgeben (4, 6–8). Vor dem Throne stehen die ebenfalls traditionellen sieben Engelfürsten (8, 1–9, 21), die auch einfach »sieben Geister« heißen (1, 4). Dann gibt es Engel der Gemeinden (2, 1–3, 22), Engel über die Winde (7, 1f), über schädliche Reiterscharen (9, 14), mit den letzten Plagen (15, 1–16, 21), einen Engel über das Feuer (14, 18), einen über das Wasser (16, 5), einen Engel des Abgrunds mit Namen Abaddon, gedeutet als ἀπολλύων (»Verderber«), der über dämonische Heuschrecken herrscht (9, 11).

4. *Die Entwicklung der christlichen Engellehre.* Die christliche Engellehre ging von der Hl. Schrift des Alten und Neuen Bundes aus, nahm aber bald mehr und bald weniger außerbiblische jüdische Engelvorstellungen sowie in der Zeit liegende Anschauungen über Naturgeister hinzu und gewährte so zeitbedingten und volkstümlichen Meinungen mitunter weiten Raum, schied aber allmählich diese Zutaten mehr und mehr wieder aus, um im Verlaufe einer langen Entwicklung zu der schließlich gültig gewordenen, auf der Schrift beruhenden kirchlichen Lehre zu kommen.

a) *Natur der Engel.* Man war sich immer klar, daß die Engel geistige Wesen sind (Irenäus, Adv. Haer. II, 30, 6f; Pseudo-Dionysius, Cael. Hier. 1, 3; Gregor der Große, Mor. II, 8; IV, 8), weshalb man sie auch einfach »Geister« hieß (Tertullian, Apol. 22, 8; Klemens von Alexandrien, Strom. V, 36, 3; Origenes, Contr. Cels. IV, 24f) und ihnen einen fleischlichen Leib absprach (Irenäus, Adv. Haer. III, 20, 4). Das bedeutete aber in der ältesten Zeit nicht Freiheit von jeder Art eines Leibes, also eine absolute Geistigkeit im Gegensatz zu irgendeiner Körperlichkeit. Man schrieb vielmehr den Engeln einen unstofflichen, ihrer Natur entsprechenden Leib zu (Tertullian, De Carne Christi 6, 9; *constat angelos ... substantiae spiritalis, etsi corporis alicuius, sui tamen generis*; Gregor von Nazianz, Or. XXVIII, 31; Augustinus, De Gen. III, 10), den man sich irgendwie luftförmig oder feuerähnlich dachte (Basilius, De Spir. Sancto 38: Ἡ μὲν οὐσία αὐτῶν ἀέριον πνεῦμα, εἰ τύχοι, ἢ πῦρ αὔλον; Fulgentius, De Trin. 9: Die guten Engel haben ein *corpus aethereum, id est igneum*, die schlechten ein *corpus aerium*). Doch betonte man, daß man dabei jede vom menschlichen

Erfahrungsbereich genommene materielle Vorstellung vermeiden müsse (Gregor von Nazianz, Or. XXXVIII, 9). Immerhin kannte schon Augustinus die Ansicht von der reinen Geistigkeit der Engel, die er aber wegen ihrer gelegentlichen Sichtbarkeit in Visionen nicht annahm (Ep. XCV, 8). Die volle Geistigkeit wurde erst gelehrt von Pseudo-Dionysius (Cael. Hier. 2, 2f; 4, 2f; Eccl. Hier. 1, 2; Div. Nom. 7, 2) und Gregor dem Großen (Mor. II, 8; IV, 8; VII, 50; vgl. Dial. IV, 3.29); diese Lehre setzte sich dann durch, wenn sie auch im Westen noch lange mit der gegenteiligen Anschauung Augustins zu ringen hatte und erst in der Hochscholastik allgemein angenommen wurde. Die in der Schrift den Engeln zugeteilten Attribute konnten auf dieser Basis nicht mehr materiell, sondern nur als Sinnbilder geistiger Verhältnisse verstanden werden (Pseudo-Dionysius, Cael. Hier. 4, 1f; Div. Nom. 7, 2).

Man erklärte sich die Erscheinung eines Engels so, daß er in der ihm eigenen ätherischen →Leiblichkeit geschaut würde (Augustinus, De Trin. III, 5; Ench. 59; Fulgentius, De Trin. 9) oder daß er zur Erscheinung einen stofflichen Körper annähme (Augustinus, De Trin. III, 5; Augustinus rechnete mit dieser Möglichkeit, vermied aber eine Entscheidung der Frage), etwa einen Luftkörper (Gregor der Große, Mor. XXVIII, 3: *ad tempus ex aere corpora sumerent*). Jedenfalls, so meinte man, zeige sich ein Engel niemals in einem Körper aus Fleisch (Johannes Chrysostomus, Hom. contr. An. VII, 6), auch nicht in seiner wirklichen Existenzweise, sondern in einer Erscheinungsform (ἐν μετασχηματισμῷ: Johannes von Damaskus, De Fide Orth. II, 3. PG 94, 869 A/B).

b) *Die Engel als sittliche Wesen.* Nach allgemeiner Lehre wurden die Engel von Gott erschaffen (Justin, Dial. 88, 5; Athenagoras, Presb. 24, 3; Irenäus, Adv. Haer. II, 2, 3; Klemens von Alexandrien, Protrept. 63, 2; Augustinus, Civ. Dei IX, 23; XII, 26), durch den Logos (Tatian, Or. ad Graec. 7, 1f; Irenäus, Adv. Haer. II, 2, 4; Origenes, De Princ. I, 7, 1; Athanasius, Contr. Ar. I, 62), vor allen anderen Geschöpfen (Basilius, Hom. in Hexaem. I, 5; Augustinus, Conf. XII, 13 [der Begriff »Himmel« Gn 1, 1 schlösse die Erschaffung der Engel mit ein]; Civ. Dei XI, 9.32; Gregor der Große, Mor. XXVIII, 34), und zwar als mit →Vernunft begabte, mit der →Freiheit zur persönlichen, sittlichen →Entscheidung ausgezeichnete Wesen (Justin, 2. Apol. 6, 5f; Dial. 102, 4; Tatian, Or. ad Graec. 7, 3; Athenagoras, Presb. 24, 4; Irenäus, Adv. Haer. IV, 37, 1.6; Augustinus, Civ. Dei XXII, 1; Gregor der Große, Mor. VI, 20); darum konnten die Engel auch sündigen (Augustinus, Ench. 15). Nach einer Sondermeinung des Origenes hätten das alle himmlischen Geister getan; je nach der Schwere ihrer Verfehlung wären sie dann zu Dämonen, Menschenseelen oder Engeln geworden (De Princ. I, 8, 1). Sonst wurde angenommen, daß nur ein Teil der Engel sich versündigt hätte (über die Art der Engelsünde: →Satan).

Aber auch die übrigen Engel, die nicht gefehlt haben, genießen nach

einer frühen Auffassung nicht die volle Seligkeit des Himmels, nach der sie wie die Menschen auf Erden erst streben müssen (vgl. IgnSm 6, 1; Klemens von Alexandrien, Strom. VII, 5, 2). Sie sind keineswegs ohne Schuld (Origenes, In Nm. XI, 4; XX, 3f; Ambrosius, De Spir. Sancto III, 134; Hieronymus, In Mich. II zu 6, 1f, unter Hinweis auf die Engel der Gemeinden [Apk 2f], die gelobt und getadelt werden) und bedürfen der Verzeihung Gottes (Cyrill von Jerusalem, Cat. II, 10). Allmählich aber setzte sich eine andere Ansicht durch, nach der die Engel des Himmels schlechthin makellose und glückselige Wesen sind (Methodius, Symposion 3, 6; Gregor von Nazianz, Or. XXXVIII, 9; Augustinus, Civ. Dei X, 26; Ench. 57; Pseudo-Dionysius, Cael. Hier. 7, 2; Gregor der Große, Mor. XVIII, 71; XXVII, 65), die von ihrer Erschaffung an durch den Hl. Geist geheiligt wurden (Basilius, Hom. in Ps. 32, 4; Johannes von Damaskus, De Fide Orth. II, 3. PG 94, 869 A/B), sich niemals in Schuld verstrickt haben (Gregor der Große, Mor. XVIII, 71) und in seliger Gemeinschaft mit Gott leben (Gregor von Nazianz, Or. XXVIII, 31; Augustinus, Civ. Dei VII, 30; Pseudo-Dionysius, Cael. Hier. 4, 2).

c) *Aufgaben der Engel.* Man glaubte, daß die Engel Gott dienen (1 Clem 34, 5f; Klemens von Alexandrien, Strom. VII, 3, 4; Origenes, Contr. Cels. VIII, 13.25; Athanasius, Contr. Ar. I, 55.62; Augustinus, Civ. Dei X, 26) und Gott durch sie wirkt (Tertullian, De An. 37, 1; Origenes, Contr. Cels. VIII, 47; Augustinus, Civ. Dei VII, 30; X, 12). Man erwartete aber auch, daß die Engel den Menschen, vor allem den Christen, dienen (Herm[v] IV, 2, 4; Herm[s] V, 4, 4; Klemens von Alexandrien, Strom. V, 91, 3; Origenes, Contr. Cels. I, 60; Athanasius, Contr. Ar. I, 61; Augustinus, Civ. Dei VII, 30). Man dachte sich das in solchem Maße, daß jedem Menschen ein Schutzengel zugeordnet ist (Klemens von Alexandrien, Strom. VI, 157, 5; Origenes, De Orat. 11, 5; Contr. Cels. V, 57; De Princ. I, 8, 1; Ambrosius, En. in Ps. 38, 32; Hiernoymus, In Mt. III zu 18, 10) oder, wie andere Äußerungen lauten, wenigstens den Getauften (Origenes, Contr. Cels. VI, 41; De Princ. II, 10, 7; Basilius, Adv. Eun. III, 1; Johannes Chrysostomus, Hom. Mt. LIX, 4). Während die für die Engellehre so einflußreichen Theologen Pseudo-Dionysius und Gregor der Große nie einen persönlichen Schutzengel erwähnen, setzte sich im Mittelalter die Ansicht durch, daß alle Menschen einen solchen Geist zur Seite hätten (vgl. Thomas von Aquin, S. th. I, 113, 2 und 5). Nachhall einer bereits spätjüdischen Anschauung war die Meinung, daß der Mensch bei sich einen Engel der Gerechtigkeit und einen der Schlechtigkeit habe (Herm[m] VI, 2, 1–10; Origenes, De Princ. III, 2, 4; Johann Kassian, Coll. VII, 13). Auch die Völker haben nach frühchristlicher Auffassung ihre Engel (Irenäus, Adv. Haer. III, 12, 9; Klemens von Alexandrien, Strom. VI, 157, 5; Origenes, Contr. Cels. V, 29–32; De Princ. I, 5, 2; III, 3, 3; Basilius, Adv. Eun. III, 1; Johannes Chrysostomus, Hom. Mt. LIX, 4; Augustinus, En. Ps. 88; Serm. I, 3; Pseudo-Dionysius, Cael. Hier. 9, 2–4; Gregor der Große, Mor. XVII, 17), ebenso

Städte (Klemens von Alexandrien, Strom. VI, 157, 5; Hieronymus, In Ir. VI, 7 zu Jr 30, 12) und Christengemeinden (Herm[s] V, 5, 3; Tertullian, De Pud. 14, 28; Origenes, De Orat. 11, 3; 31, 6f; De Princ. I, 8, 1; Ambrosius, Expos. Ev. Lc. II, 50).
Man schrieb den Engeln verschiedene Aufgaben in der Schöpfung zu (Justin, 2. Apol. 4, 2; Athenagoras, Presb. 10, 3f; 24, 3; Origenes, Contr. Cels. VIII, 31 f.36; Augustinus, Civ. Dei VII, 30; De Gen. VIII, 45.47). Die stoffliche Schöpfung und alle unvernünftigen Lebewesen sollten unter Engel gestellt sein (Augustinus, De Gen. VIII, 24). Man meinte, daß Engel die Gestirne bewegen (Klemens von Alexandrien, Strom. V, 37, 2; Origenes, In Ir. X, 6), die zwar als von ihnen verschieden (Tatian, Or. ad Graec. 12, 10), aber doch von manchen als beseelt betrachtet wurden (Origenes, De Orat. 7; Contr. Cels. V, 11), unter Umständen sogar zu den Engelscharen gerechnet werden konnten (Augustinus, Ench. 58). Engel sollen über die vier Elemente: Erde, Wasser, Luft und Feuer, gesetzt sein (Origenes, In Ir. X, 6), ferner über die Pflanzen (Origenes, aaO. XIV, 2). Schließlich gab es auch Engel über die Tiere (Herm[v] IV, 2, 4: ein Engel mit Namen Thegri; Origenes, In Nm. XIV, 2; In Ir. X, 6). Solche Annahme von Naturengeln wurde allerdings auch als unwürdig für die christliche Gottesvorstellung abgelehnt (Hieronymus, In Hab. zu 1, 14); sie konnte sich aber in einer verfeinerten Form noch im Mittelalter halten, selbst bei Thomas von Aquin (S. th. I, 110, 1–3).
Man konnte sich auch die Erzeugung von Lebewesen nicht anders erklären als unter Beteiligung von Engeln (Origenes, Contr. Cels. VIII, 57; In Nm. XIV, 2); selbst die Zeugung eines Menschen sollte nur so zustande kommen (Tertullian, De An. 37, 1; Klemens von Alexandrien, Excerpt. ex Theod. 53, 3; Origenes, In Io. XIII, 50, 326f.329.335). Wenn die Engel dabei auch nicht als Schöpfer des Lebens betrachtet wurden (Augustinus, Civ. Dei XII, 25f; De Trin. III, 8, 13), so aber doch als Gehilfen in einer für den Menschen nicht durchschaubaren Weise (Augustinus, De Gen. IX, 16).
Es gibt ferner nach damaligem Glauben Strafengel (Herm[s] VI, 2, 5–7; Klemens von Alexandrien, Strom. VII, 12, 5; Cyprian, Ad Demet. 22; Ambrosius, De Abrah. 2; Gregor der Große, Hom. Ev. XXXVIII, 5; Mor. XIX, 46), die bald für böse (Hieronymus, In Is. VI zu 13, 3), bald für gute (Eusebius, EH V. 28, 12; Ambrosius, Ep. XXXIV, 10; Augustinus, Civ. Dei IX, 5) Wesen gehalten wurden.
Engel nehmen, wie man meinte, am christlichen Gottesdienst (→Kult; →Liturgie) teil (Origenes, De Orat. 31, 5f; Ambrosius, Expos. Ev. Lc. I, 12; Gregor der Große, Dial. IV, 58) und feiern mit der Kirche auf Erden die Feste der Christenheit (Gregor von Nazianz, Or. XXXVIII, 17; Johannes Chrysostomus, Sermo de resurrectione 3). Auch sollten Engel die Gebete der Menschen vor Gott bringen (Klemens von Alexandrien, Strom. VII, 39, 3; Origenes, De Orat. 11, 1.5; Contr. Cels. V, 4; VIII, 36; Ambrosius, Expos. Ev. Lc. VIII, 61; Augustinus, En. Ps. 78, 1) und vom Himmel aus die Menschen beobachten

(Klemens von Alexandrien, Strom. VII, 20, 4; Tertullian, De Spect. 27, 3).
Schließlich erwartete man, daß beim →Tode des Menschen Engel kommen und die Seele des Verstorbenen in die jenseitige Welt geleiten (Tertullian, De An. 53, 6; Origenes, In Nm. V, 3; Gregor der Große, Hom. Ev. XXXV, 8; Mor. VIII, 30; Dial. II, 35; IV, 7.19).
d) *Gruppen von Engeln.* Aus einer spätjüdischen Tradition und aus dem NT wurde die Ansicht von verschiedenen Ordnungen in der Engelwelt übernommen. Eine führende Rolle nahmen ein die vier (Sib II, 215), sechs (Herm[v] III, 1, 6f) oder sieben (Klemens von Alexandrien, Strom. VI, 143, 1) Engelfürsten, gewöhnlich ἀρχάγγελοι (»Erzengel«) genannt (Irenäus, Adv. Haer. V, 25, 5; Klemens von Alexandrien, Strom. VI, 41, 2; Pseudo-Dionysius, Cael. Hier. 9, 2). Diese unter dem Einfluß von Tobias und der Apokalypse schließlich auf sieben Engel festgelegte Gruppe wurde zumal in der Volksreligion das ganze Mittelalter hindurch im Osten und Westen verehrt, sogar noch bis in die Neuzeit, besonders an verschiedenen Orten Italiens, wo in Rom ein Teil der Thermen Diokletians durch Michelangelo zu einer *virgini sanctae et septem electis principibus angelorum* geweihten Kirche, gewöhnlich *Santa Maria degli Angeli* genannt, umgestaltet wurde. Von der Theologie beachtet und allmählich auch liturgisch verehrt wurden aber hauptsächlich nur die drei in der Hl. Schrift erwähnten Erzengel Michael, Gabriel und Raphael (Gregor der Große, Hom. Ev. XXXIV, 9; Lateransynode vom Jahre 745: Mansi XII, 380 A).
Seit dem 4. Jh kam im Osten (Cyrill von Jerusalem, Catechesis Mystagogica V, 6; Johannes Chrysostomus, Hom. Gen. IV, 5) wie im Westen (Ambrosius, Apol. Proph. David 5, 20) die Neunzahl der Engelchöre vor; sie wurde dadurch gewonnen, daß man die fünf in den paulinischen Briefen genannten Gruppen für gute, himmlische Geister hielt und mit den Engeln und Erzengeln (deren Zahl man sich allmählich sehr hoch vorstellte [Constitutiones Apostolorum VIII, 12, 27: eine Million Erzengel]) sowie mit den Cherubim und Seraphim verband. Pseudo-Dionysius hat diese ziemlich schematische und mit der Bibel nicht ganz übereinstimmende Reihe unter neuplatonischem Einfluß spekulativ ausgestaltet zu einer hierarchischen Gliederung in drei Triaden (Cael. Hier. 6, 2; 7–9; Eccl. Hier. 1, 2). Im Abendland wurde die so entwickelte Lehre von neun Engelchören heimisch seit Gregor dem Großen (Hom. Ev. XXXIV, 7; Mor. XXX, 48; Ep. V, 54) und besonders, nachdem Scotus Eriugena (9. Jh) und andere die Schriften des Pseudo-Dionysius ins Lateinische übertragen hatten (eine Schau und Beschreibung der neun Chöre bei Hildegard von Bingen: Scivias I, 6; eine dichterische Schilderung bei Dante: Paradiso XXVIII, 88–129).
e) *Engelnamen.* An Engelnamen begegnen vor allem die bereits in der Schrift vorkommenden Michael, Gabriel und Raphael (Origenes, Contr. Cels. I, 25; Gregor der Große, Hom. Ev. XXXIV, 9). Beson-

ders waren Michael und Gabriel verbunden (Tertullian, De Carne Christi 14, 3; Origenes, Contr. Cels. VIII, 13). In Syrien findet sich häufig an Gräbern, Türbalken und Ringen das Zeichen *XMΓ*, das wohl meistens Christos, Michael, Gabriel zu lesen ist (vgl. RAC V, 182). An weiteren Engelnamen kommt verhältnismäßig oft vor der aus dem Spätjudentum übernommene Name Uriel für einen der Engelfürsten (Sib II, 215; Ambrosius, De Fide III, 20).

Der z. T. auch vom Klerus geförderte Volksglaube und erst recht der Aberglaube schrieb den Engelfürsten und anderen Engeln über die in der Bibel belegten Namen hinaus teils von den Juden entlehnte, teils oft willkürliche, erfundene Namen zu, was die Kirche in der Lateransynode von 745 (Mansi XII, 379f) und in verschiedenen Verordnungen des 8. und 9. Jh verurteilte.

Im 15. Jh soll eine Reihe von sieben Erzengelnamen (Michael, Gabriel, Raphael, Uriel, Jehudiel, Barachiel, Sealtiel) dem Ordensmann Amadeus Menez de Silva (etwa 1420–1482) von Gott geoffenbart worden sein; als man nun versuchte, die sieben Engelfürsten unter diesen Namen zu verehren, schritt die Kirche dagegen ein. Nicht anders erging es dem Bestreben, wenigstens noch für den Namen Uriel eine kirchliche Anerkennung zu erreichen; es mußte bei den drei biblischen Namen bleiben.

5. *Die kirchliche Lehre.* Es ist Glaubenssatz, daß Gott außer der sichtbaren Welt ein Reich unsichtbarer Geister geschaffen hat, nämlich die sog. Engel, und zwar vor Erschaffung der Menschen (4. Laterankonzil 1215: D 428; wiederholt auf dem I. Vatikanischen Konzil 1870: D 1783; vgl. bereits Symbolum Nicaenum von 325: *credimus in unum Deum ... omnium visibilium et invisibilium factorem* [D 54]). Diese Engel sind – in Übereinstimmung mit der Hl. Schrift und der gesamten christlichen Tradition – als personale Geschöpfe (→Person), nicht etwa als bloße Kräfte oder dergleichen aufzufassen; eine gegenteilige Anschauung wurde von Pius XII. als im Widerspruch mit der katholischen Lehre stehend zurückgewiesen (D 2318). An Engelnamen dürfen nur jene drei gebraucht werden, die in der Bibel vorkommen. Im übrigen kann als Lehre der Kirche gelten, was die Hl. Schrift und die christliche Überlieferung von den Engeln sagen. Bei den biblischen Aussagen muß freilich die literarische Art des jeweiligen Textes beachtet werden, ob es sich um eine schlichte Mitteilung über eine Tatsache handelt (z. B. die Engel als Helfer der Christen; Hebr 1, 14) oder um eine Erzählung, die volkstümliche Vorstellungen verarbeitet (z. B. das Buch Tobias), oder ob es Anschauungen sind, die mit dem heute überholten antiken Weltbild verbunden waren (Engelgruppen bei Paulus), oder symbolische Visionen, deren wahre Aussage erst durch die Hülle des symbolischen, in Vorstellungen der Zeit sich gebenden Erlebnisses hindurch gefunden werden muß (z. B. in der Apokalypse). Was aber die über die Schrift hinausführende christliche Überlieferung anbelangt, so hat die Theologie die überkommenen Vorstellungen über die Engel von Unklarheiten und Irrtümern gerei-

nigt, insbesondere die Natur der Engel im Sinne einer vollen Geistigkeit, nicht mehr nur einer feuer- und luftähnlichen, feinsten Stofflichkeit, erkannt, ferner streng zwischen Engeln und Gestirnen unterschieden und die Lehre von primitiven Naturvorstellungen abgehoben. Daß jeder Mensch einen Schutzengel hat, ist bis jetzt nicht definiert; aber diese Meinung hat eine Grundlage in der Hl. Schrift und wurde seit alters in der Kirche festgehalten, wenn auch in der Zeit der Väter eine gewisse Unsicherheit hierüber herrschte. Auch zur Frage, ob die Engel in bestimmte Ordnungen gegliedert und welcher Art diese Ordnungen sind, hat sich die Kirche nie geäußert; jedoch darf dem NT entnommen werden, daß die Engel in verschiedener Weise existieren und wirken, wie es in einem gewissen Umfang dort zu erkennen ist.

6. *Moderne Stellung zum Engelglauben.* Im Gefühl und in der Vorstellung der Neuzeit sind die Engel weithin zu Wesen geworden, die mit der Zeit immer mehr dem Bereich der Sage, des Märchens und kindlicher Einbildung zugewiesen wurden. Indem man sie für Erfindungen der Phantasie hält, wird ihre Existenz vielfach geleugnet. Oder der Engel wird zum bloßen Symbol, so z.B. bei Rilke (1875–1926); er entleert die Vorstellung von jedem christlichen Gehalt und sieht nach seinen eigenen Worten im Engel seiner »Elegien« jenes »Geschöpf, in dem die Verwandlung des Sichtbaren in Unsichtbares, die wir leisten, schon vollzogen erscheint« (Brief an Witold von Hulewicz; zitiert bei R. Guardini, Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie. München [2]1951, 47).

Der gläubige Christ wird hingegen auch heute am Engelglauben im Sinne der Bibel und der Kirche festhalten, sich aber bewußt bleiben, daß die biblischen Aussagen nach den im vorigen Abschnitt dargelegten Grundsätzen verstanden und gewertet werden müssen. Zurückhaltung ist auch notwendig gegenüber mancher von den Vätern oder anderen Theologen geäußerten Ansicht. Die alte Meinung, daß die Vorgänge in der Welt mindestens z.T. von Geistwesen verursacht würden, ist zugunsten einer mechanischen Welterklärung mit der Einsicht in das Kräftespiel von Ursache und Wirkung aufgegeben. Darum kann auch der Christ nicht mehr Engel postulieren, wo er unpersönliche Kräfte am Werke weiß. Er wird ferner jede Verniedlichung der Engel ablehnen. Er wird auch bedenken, daß die Engel als reine Geister niemals in einem wirklichen Körper erscheinen können, vielmehr in einer uns unbekannten, aber durch die Schrift und die Erfahrungen des christlichen Gnadenlebens bezeugten Art eines Geistwesens auf Menschen einwirken. Schließlich muß man beachten, daß die profanen Wissenschaften nie die Existenz oder das Wirken von Engeln erweisen können; daß es solche Wesen gibt, weiß man, wie schon Augustinus sagte, aus dem Glauben (En. Ps. 103; Sermo I, 15: *esse angelos novimus ex fide*).

J. TURMEL, Histoire de l'angélologie de temps apostoliques à la fin du cinquième siècle, in: RHLR 3 (1898), 289–308. 407–434. 533–552; J. TURMEL, L'angélologie depuis le faux Denys

l'Aréopagite, in: RHLR 4 (1899), 217–238. 289–309. 414–434. 537–562; A. VACANT–G. BAREILLE–L. PETIT–J. PARISOT–J. MISKGIAN, Ange, in: DThC I (1903), 1189–1271; H. LECLERQ, Anges, in: DACL I/2 (1907), 2080–2161; J. FELTEN, Neutestamentliche Zeitgeschichte II. Regensburg [3]1925, 107–141; W. BOUSSET–H. GRESSMANN, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. Tübingen [3]1926, 320–331; W. GRUNDMANN–G. VON RAD–G. KITTEL, ἄγγελος, in: ThW I (1933), 72–86; P. VOLZ, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Tübingen [2]1934; E. LANGTON, The Angel Teaching of the New Testament. London 1937; E. LANGTON, The Ministries of the Angelic Powers According to the Old Testament and Later Jewish Literature. London 1937; J. MICHL, Die Engelvorstellungen in der Apokalypse des hl. Johannes I, München 1937; K. L. SCHMIDT, Die Natur- und Geistkräfte im paulinischen Erkennen und Glauben, in: Eranos 14 (1947), 87–143; H. B. KUHN, The Angelology of the Non-Canonical Jewish Apocalypses, in: JBL 67 (1948), 217–232; G. HEIDT, Angelology of the Old Testament. A Study in Biblical Theology. Washington 1949; H. BIETENHARD, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum. Tübingen 1951; H. HAAG, Engel, in: Bibellexikon (1951), 390–398; J. DANIÉLOU, Les anges et leur mission. Chevetogne 1952; A. KOLASKA, Gottessöhne und Engel in den vorexilischen Büchern des Alten Testaments und in der Ras Schamra-Mythologie im Lichte des biblischen Monotheismus. Diss. Wien 1953; G. H. C. MACGREGOR, Principalities and Powers: The Cosmic Background of St. Paul's Thought, in: NTS 1 (1954/55), 17–28; E. PETERSON, Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der hl. Engel im Kultus. München [2]1955; G. B. CAIRD, Principalities and Powers. A Study of Pauline Theology. Oxford 1956; F. NÖTSCHER, Geist und Geister in den Texten von Qumran, in: Mélanges bibliques (Festschrift A. ROBERT). Paris 1957, 305–315; M. ZIEGLER, Engel und Dämon im Lichte der Bibel mit Einschluß des außerkanonischen Schrifttums. Zürich 1957; H. SCHLIER, Mächte und Gewalten im Neuen Testament. Freiburg 1958; A. WINKLHOFER, Die Welt der Engel. Ettal 1958; H. GROSS, Der Engel im Alten Testament, in: ALW VI/1 (1959), 28–42; V. HAMP, Engel Jahwes, in: LThK III ([2]1959), 879; B. LOHSE, Zu Augustins Engellehre, in: ZKG 70 (1959), 278–291; J. MICHL – R. HAUBST – E. LUCCHESI-PALLI – A. DÖRRER, Engel, in: LThK III ([2]1959), 863–874; J. MICHL, Engel, in: BW (1959), 130–140; C. D. G. MUELLER, Die Engellehre der koptischen Kirche. Wiesbaden 1959; H. SCHLIER, Die Engel nach dem Neuen Testament, in: ALW VI/1 (1959), 43–56; W. HERRMANN, Die Göttersöhne, in: ZRGG 12 (1960), 242–251; J. MICHL – TH. KLAUSER, Engel, in: RAC V (1960), 53–322; K. A. WIRTH, Engel, in: RDK V (1960), 341–555; K. A. WIRTH, Engelchöre, in: RDK V (1960), 555–601.

J. Michl

E. BERTHOLET, Mystère et ministère des anges. Lausanne 1963; J. HENNIG, Communicatio angelica. Von der Gemeinschaft der Engel als Vorbild für den Menschen, in: GuL 36 (1963), 205–215; H. SCHIPPERGES, Die Welt der Engel bei Hildegard von Bingen. Salzburg 1963; H. SCHLIER, Die Engel nach dem Neuen Testament, in: Besinnung auf das Neue Testament. Freiburg 1964, 160–175; W. CRAMER, Die Engelvorstellungen bei Ephraim dem Syrer. Rom 1965; F. HOLBÖCK, Das Decretum »Firmiter« des IV. Laterankonzils im Lichte der Engellehre der Frühscholastik, in: Schmaus WV I. Paderborn 1967, 733–778; K. RAHNER, Engel, in: SM I (1967), 1038–1046; M. SEEMANN, Die Engel, in: MySal II. Einsiedeln 1967, 954–995; G. TAVARD, Die Engel. Freiburg 1968.

ENTSCHEIDUNG

1. *Herkunft und Horizont.* Der Begriff der Entscheidung, der von der Sache her in den umgreifenden Zusammenhang der menschlichen →Freiheit gehört, gewann seine spezifische Bedeutung und Explikation erstmals in der philosophischen Diskussion des 19. Jh. Gegen die in Hegel kulminierende Gnosis der menschlichen →Existenz, die die menschliche Freiheit noch einmal absolut zu theoretisieren und durch die andere Erscheinung des menschlichen Geistes, den Intellekt, adäquat darzustellen suchte, so daß der einzelne und seine geschichtliche Einmaligkeit letztlich bloß als ein Moment an der durchschauten

Bewegung des objektiven Geistes erschien, betonte vor allem Kierkegaard die ursprüngliche und unableitbare Positivität der durch die persönliche Entscheidung eingenommenen und bestimmten existentiellen Subjektivität des Menschen. Für Kierkegaard ist der Philosoph vornehmlich und geradezu ausschließlich der Dialektiker und Maieutiker jenes Imperativs, der den Menschen in die unausweichliche, einmalige und in diesem Sinnreflex uneinholbare geschichtliche Entscheidung einweist, in deren Intensität allein er »in der Zeit einen historischen Ausgangspunkt für die Ewigkeit« gewinnt. Später wurde dieser Entscheidungscharakter der menschlichen Existenz vor allem von der sog. »Philosophie der Existenz« (zumal bei Jaspers) weiter begrifflich-kategorial ausgebildet – nicht ohne Einfluß auf die gegenwärtige →Theologie, die ja als theoretische Gestalt einer geschichtlich zugesprochenen und in individueller geschichtlicher Entscheidung einzunehmenden →Offenbarung nicht primär an Sach-, sondern an Existenzverhaltungen orientiert ist und deshalb nicht nur in dinglich-objektivistischer Kategorialität, sondern in Existentialien des geschichtlich sich selbst bestimmenden und verwirklichenden menschlichen Daseins interpretiert werden muß. Eine genauere Begriffsgeschichte könnte darum auch zeigen, daß der Begriff »Entscheidung« bzw. der damit verbundene Inhalt erst im Horizont eines ursprünglich christlich inspirierten menschlichen Selbstverständnisses ansichtig wurde. Thematisch berücksichtigt wurde der Entscheidungscharakter der menschlichen Existenz innerhalb des klassischen christlichen Denkens vor allem in der augustinisch-franziskanischen Richtung (bis herauf zu Pascal, Newman, Blondel) wie auch besonders in der Theologie der Reformatoren (→Augustinismus; →Franziskanertheologie; →Reformation).

2. *Entscheidung als Verwirklichung geschichtlicher Existenz.* a) Der →Mensch ist das Wesen geschichtlich-freier Entscheidung, das sich selbst erfassend vollbringt vor der Transzendenz im Medium einer zeit-räumlich gestreuten →Welt. Das heißt zunächst und vor allem: Der Mensch ist ursprünglich nicht ein bloß »vorhandenes« und in diesem Sinn immer schon »fertiges« Seiendes, er ist vielmehr (im je schon ins Unendliche eröffneten Horizont seiner geistigen Subjektivität) ein Sein-Können: ein Seiendes, das (durch sich selbst) *werden* muß, was es *ist*, das sich selbst erwerben muß, das gleichsam noch selbst entscheidet, als was es ist. Diese Entscheidung zu und über sich selbst gehört also in die ontologische Mensch-werdung des Menschen hinein; sein →Sein ist eine ursprüngliche und ständig ganze →Einheit aus transzendentaler und geschichtlicher Konstitution (→Geschichtlichkeit), aus →»Natur« und »Existenz«, aus »vorgegebener« und (in Entschiedenheit) »angenommener« Wirklichkeit. Weil »Natur« und »Existenz« im Menschen nicht zusammengestückt sind, sondern (in gleitender Funktion) je das Ganze des Menschen betreffen, beide also suppositiv für die eine Wirklichkeit des Menschen stehen können, läßt sich sagen, daß eigentlich auch alles, was der Mensch ist, zuletzt an ihm

selbst, an seiner Entscheidung liegt. Erst in und durch sie (die je *innerhalb* seines Seins liegt) kommt er als echtes Selbst und als echter Ursprung zur Erscheinung, als echter einzelner von einmaliger, unableitbarer und unvergleichlicher Positivität und Inhaltlichkeit, die auf kein »Allgemeines« hin adäquat durchschaut und aufgehoben werden kann. Gewiß, diese Entscheidung, in der menschliches Sein sich selbst verwirklicht als geschichtliche Existenz, ist nicht einfach inhaltslos; sie ist nicht einfach durch sich selbst normiert, nicht einfach nur sich selbst Gesetz (etwa gemäß dem bloß formalen Imperativ: Werde du selbst! Verwirkliche dich in Eigentlichkeit! usw.). Dies wäre in der Tat ein gefährliches nominalistisches bzw. aktualistisches Mißverständnis des Menschen. So wie der Mensch nie »reine Existenz«, sondern immer auch – und zwar als ganzer – »Natur« ist, so wie er als einzelner immer auch Ausdruck und Verwirklichung eines Allgemein-Essentiellen ist, so ist seine freie geschichtliche Entscheidung, in der er sich selbst vollbringt, nie bloß durch eine rein formale »Situationsethik« bestimmt, sondern – je im ganzen – durch materiale Gesetze und Imperative eben dieser »Natur«, die seiner freien Selbstverwirklichung vorgegeben und beständig innerlich ist, so daß sich dieser Selbstvollzug durch eine falsche, d. h. gegen diese »Natur« und ihre Strukturen gerichtete Entscheidung notwendig einen *inneren* Widerspruch schafft. Andererseits jedoch kann die inhaltliche Positivität des durch Entscheidung verwirklichten Daseins nie adäquat durch diese »Natur« und ihre materialen Gesetze beschrieben bzw. eingefangen werden; sie ist vielmehr *als ganze* einer rein objektivistischen Determination (was keineswegs heißt: dem verpflichtenden individuellen Schöpfer- und Heilswillen Gottes) entzogen. Denn sie ist nie reine Materialität, sondern Existentialität, d. h. konkreter, individueller Ausdruck des einmaligen und unvergleichlichen geschichtlichen Selbstseins des Menschen.

Man wird wohl sagen müssen, daß die klassische (scholastische) Metaphysik noch zu sehr in den Horizont eines objektivistischen (griechischen) Seinsverständnisses verspannt war, so daß ihr die *ontologische* Relevanz der geschichtlichen Entscheidung wie eigentlich der geschichtlich-einmaligen Existenz überhaupt verborgen blieb (→Scholastik; →Thomismus). Zu ausschließlich dachte sie den einzelnen als einen beliebig wiederholbaren *numerus* einer allgemeinen (Geist-)Natur, zu sehr die Existentialität (d. h. die durch freie Entscheidung induzierte, konkret-individuelle Inhaltlichkeit des Menschseins) als Akzidentalität. Immerhin kennt Thomas von Aquin den ontologischen Grenzfall, daß ein (endliches) Individuum *durch sich selbst* schlechthin einmalig und unwiederholbar ist. Er lehrt in seiner Angelologie (→Engel), daß sich ein Engel vom andern nicht numerisch, sondern »spezifisch« unterscheide, also in und aus seiner *natura intellectualis*, seiner in Erkennen und Freiheit sich selbst bestimmenden Subjektivität als solcher (vgl. z. B. S. th. I, 50, 4c und ad 4). Die suarezianische Schule kennt zwar eine konkrete Vereinzelung, die der numerischen

raum-zeitlichen Vervielfältigung vorausliegt, doch wird auch sie wieder objektivistisch gedeutet (also nicht in der konkreten geschichtlichen Selbstbestimmung des Menschen verankert, so daß sie eigentlich jeder Mensch in gleicher Weise besitzt).

b) Diese existentialontologische Bedeutung der Entscheidung läßt sich nun noch in einzelnen *Explikaten* darstellen:

α) Der Mensch existiert (auf Grund der transzendentalen Weite seines Geistes) ins Offene, in die »Zukunft« unendlicher Möglichkeiten. Seine Aufgabe ist es, in ihnen nicht antlitzlos unterzugehen, sondern mit ihnen fertig zu werden, sie als die *je eigenen* Möglichkeiten seines Daseins zu ergreifen. Das aber geschieht dadurch, daß er sie in die End-gültigkeit der geschichtlich einmaligen und unwiderruflichen Entscheidung bindet. In ihr gibt der Mensch sich ein konkretes, untauschbares, »ewiges« Profil, in ihr schlägt sich seine Unendlichkeit konkret nieder, in ihr nimmt er Grund in der unabsehbaren Bewegung seines Daseins. Denn diese leere Unendlichkeit der Möglichkeiten, in die hinein er je existiert, kann auch als »Bewegung« bzw. als →»Zeit« ausgedrückt werden. Dann aber gilt: Die Entscheidung vermittelt die gleich-gültige (weil in leere Unendlichkeit eröffnete) Sukzession der naturalen Zeit in gerichtete, irreversible Geschichte (→Geschichtlichkeit), in und aus welcher die →Ewigkeit des Menschen als die von innen her, d.h. in freier Entscheidung gezeitigte End-gültigkeit reift. Die geschichtliche Entscheidung ist sozusagen der Umschlagplatz von Zeit in echte Ewigkeit. Gerade christlich darf ja die Ewigkeit des Menschen nicht als eine der geschichtlichen Entscheidung schlechthin voraufgehende oder nachfolgende »endlose Dauer« gedacht werden; Ewigkeit »wird« vielmehr in und aus end-gültiger Entschiedenheit.

β) Die Entscheidung des Menschen im Angesicht unendlicher Möglichkeiten bedeutet konkret immer auch den Mut zum »Abschied«, zum »Opfer« und »Verzicht« auf jene Möglichkeiten, die eben außerhalb des Horizontes der konkreten Entscheidung bleiben müssen (will sich der Mensch nicht überhaupt in die Leere der vage schweifenden Unentschiedenheit verlieren). Für den Christen hat deshalb die Entscheidung immer auch den Charakter der →Hoffnung: Er weiß, daß er diese notwendig »engführende« Ent-scheidung vor dem unverfügbaren und unermeßlichen, alles umgreifenden →Geheimnis Gottes vollzieht und auf dieses hin. Er erwartet sich deshalb die Ganzheit und Vollkommenheit, den je angebotenen Reichtum echt geschichtlichen Lebens von der liebenden Nähe dieses Geheimnisses in der ewigen Gottesschau (→Eschatologie).

γ) Die Entscheidung kann nicht beliebig oft zur Verfügung sein und stets neu sich wiederholen, will sie nicht selbst noch einmal in ihrer Vorläufigkeit und Unwesentlichkeit entlarvt werden, will sie nicht selbst noch einmal untergehen in jener unendlichen Bewegung, die gerade durch sie zu verantwortlicher Konkretion kommen soll. Darum hat die Entscheidung die wesenhafte Tendenz zum Singulären, zum Unaustauschbaren und Unwiderruflichen. Es gibt für sie im

ursprünglichen Sinn die »Situation«, den καιρός, der genutzt und »ausgekauft« sein will (vgl. Kol 4, 5; Eph 5, 16), die »Stunde« (vgl. z. B. Jo 2, 4), das Glück und die Chance des Augenblicks, in der der Mensch alles aus dem zerstreuten Auseinander ruft und rafft in das Ganze und Heile seiner Entscheidung; damit aber auch die Gefahr des Scheiterns und Versagens, des »Verpassens« der geschichtlichen »Stunde«, der Angst und der Flucht vor der Einmaligkeit des Aufschwunges und des unverfügbaren Einsatzes in die Uneigentlichkeit und Verfallenheit unentschiedenen Daseins (für das »die Stunde immer da ist«: vgl. Jo 7, 6). Doch Dasein kann auf die Dauer nicht unentschieden bleiben: Entweder der Mensch entscheidet sich selbst, oder es wird über ihn entschieden, und er sinkt dabei herab unter die Würde seiner geschichtlichen Existenz.

δ) Gleichwohl hat die geschichtlich einmalige Entscheidung eine Art axiologischer Gegenwärtigkeit in der ganzen geschichtlichen Erstrekkung des menschlichen Daseins. Aus ihrer End-gültigkeit empfängt alles Gewesene des Daseins seine bleibende Zukunft und alles noch An- und Ausstehende seine Herkunft. Sie ist dem Menschen ständig gegenwärtig und er sich selbst in ihr. Er kann sie nie hinter sich lassen, jede erinnernde Einkehr in diese Lebenstat enthält auch eine präsentische Aussage: ein lebendiges Begreifen dessen, was er getan hat und was er durch diese Tat und ihre Entschiedenheit nun bleibend *ist*. Er geht nicht eigentlich von ihr weg, sondern immer tiefer in sie hinein.

ε) Auf Grund der vorgängigen realen Einheit der Welt, in und an der die geschichtliche Entscheidung sich notwendig objektiviert, wird die Entschiedenheit des einen immer auch schon zu einer existentialen Bestimmung am Entscheidungsraum des andern. Jede sittliche Entscheidung geschieht deshalb immer schon unter einer gewissen existentialen Überzeichnung, unter bestimmten vorgängigen »Antrieben« und »Tendenzen«, die es in die Sinnrichtung des eigenen Entwurfes um- und einzuprägen gilt (→ Konkupiszenz).

3. *Entscheidung und Erkenntnis.* a) Der Mensch begegnet sich selbst *als ganzem*, d. h. in seiner konkreten geschichtlichen Totalität, nie im Spiegel der reinen Reflexion, sondern nur in der existentiellen Präsenz der geschichtlichen Entscheidung. Diese Entscheidung ist ein originäres und ständig ganzes Phänomen, sie kann nicht noch einmal vom Erkennen des Menschen hintergangen und in den Begriff hinübergezogen werden. Denn in dieser Entscheidung, in der die menschliche Freiheit als totale Selbstverfügung und konkrete, geschichtlich einmalige Selbstdarstellung des Menschen wirklich wird, sind *alle* Fähigkeiten des Menschen, also auch das Erkennen, versammelt und von ihr her ursprünglich durchstimmt. Dies wird man nur dann als irrationalistischen Dezisionismus mißverstehen und verwerfen, wenn man *ratio* rationalistisch verkürzt (auf rein gegenständliches Wissen) und nicht auf die Eigentümlichkeit des Menschseins achtet, das dadurch *ontologisch* ausgezeichnet ist, daß es sich gleichursprünglich in Erkennen und Freiheit zu sich selbst verhält, daß es also nie – auch nicht

seiner immanenten Reflexion gegenüber – rein vorfindlich, sondern immer schon »befindlich« ist (vgl. LThK II [21958], 102–104), d. h. in einer ursprünglichen Entschiedenheit und »Gerichtetheit« steht (vgl. Thomas von Aquin: Der »erste« Akt des Menschen ist je ein totaler, den ganzen Menschen richtender und in allen Einzelvollzügen sich »virtuell« durchhaltender: S. th. I, II, 89, 6; De Ver. 28, 3 ad 4; dazu S. th. I, II, 1, 6 ad 3; 15, 3 ad 1). Dieser ursprüngliche Aufschwung des Menschen in das geschichtlich einmalige und untauschbare Selbstsein, das je den ganzen Menschen in sich hineinziehende Engagement der Entscheidung ist zwar notwendig verbunden mit einem Schwund an gegenständlich-reflexer Versicherung, es ist aber nicht einfach »blind«. Es bringt vielmehr eine gegenstandslose (nicht inhaltslose) Helle, eine von ihr selbst nicht gegenständlich scheidbare und dadurch in kein abgehobenes Wissen vermittelbare Gewißheit mit sich. Die in dieser unmittelbaren Gewißheit sich entbergende →Wahrheit der geschichtlichen Existenz kann nicht einfach »erkannt«, sie muß »getan« werden (vgl. 1 Jo 1, 6: ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν). Hier, am Ursprung, ist das Denken selbst noch aktuell verschränkt mit dem anderen transzendentalen Vermögen des Geistes, dem Willen, hier ist es selbst »action« (Blondel), »inneres Handeln« (Jaspers), in die geschichtliche Verfügung genommenes Seinsdenken (Heidegger), ein Gestus der Gesamtexistenz (vgl. Kierkegaard) – und überschreitet sich dadurch ständig selbst in echt geschichtliches Existieren hinein.
Nie kann ja Philosophie (als Reflexion) geschichtliche Existenz begründen, sondern immer nur formal einweisen in die grundnehmende geschichtliche Entscheidung bzw. kritisch erhellen und artikulieren, was als geschichtlicher Existenzgrund je schon durch Entscheidung eingenommen ist. Sie ist nie ursprunggebend, sondern nur ursprungerhellend, sie ist nie eigentlich als Existenzphilosophie, sondern nur als Existentialphilosophie möglich. Wo sie sich des Existenzgrundes selbst bemächtigen wollte, würde sie herabsinken in Mythologie, sie würde unter dem Deckmantel der pathetischen Rede von der einmalig-unableitbaren Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz den verhängnisvollsten, weil verschleiertsten Kult der absoluten Theoretisierung geschichtlichen Daseins betreiben. Sie würde die echt geschichtliche Begegnung verhindern, die Entscheidung selbst niederhalten, durch die allein der Mensch als ganzer sich finden kann. Denn es ist nicht nur legitim, sondern unvermeidlich, daß der Mensch als Philosoph, also in seiner reflexen Selbstvergewisserung davon ausgeht und darin verwurzelt bleibt, daß er jeweils schon einer spontanen Einsicht vertraut, einer direkt eingenommenen, von seinem frei getanen Dasein unscheidbaren Gewißheit und daß er deshalb in seinem eigenen Selbstverständnis immer auch schon geschichtlichen Mächten getreu ist, die anders als in total reflektierbarer Intellektualität an ihn herantreten. So wird auch sichtbar, wie das göttliche Offenbarungswort in →Jesus Christus, das ja geschichtlich an den Menschen herantritt und in geschichtlicher Entscheidung eingenommen werden muß,

den Menschen nicht bloß nachträglich (zu einem in sich geschlossenen und gesättigten Selbstverständnis) betrifft, sondern in der Mitte seiner Existenz ent-decken und begründen kann.

b) So sehr die konkrete geschichtliche Entscheidung des Menschen nicht auf etwas anderes hin begründend zu durchschauen und deshalb nicht in gegenständlicher Logik zu verrechnen ist, so kann und muß es doch eine *formale Existentiallogik* und damit zusammenhängend auch eine formale Existentialethik geben, die bis heute in der Theologie weithin noch ausstehen. Eine solche Existentiallogik der Entscheidung hätte zunächst mehr negativ darauf hinzuweisen, daß man nicht zu rasch vor der Schwierigkeit und intellektuellen Unüberschaubarkeit einer Entscheidungssituation geistig kapitulieren und auf eine bloße inhaltlose »Gesinnung« rekurrieren darf. Die Entscheidung nimmt zunächst die Aufgabe einer möglichst klaren Durchreflektierung der Bedingungen und des Inhaltes ihres Einsatzes nicht ab, anders wäre sie mehr verschwommene Getriebenheit, in der gerade nicht der ganze Mensch (der immer auch reflektierende Subjektivität ist) anwesend ist. Positiv könnte dann eine solche Existentiallogik gewisse formale Strukturen eines möglichen antizipierenden und begleitenden Entscheidungswissens ausarbeiten (die Möglichkeit des Sicheinspielens, des vorwegnehmenden Versuchs einer Entscheidung, in dem ihr konkretes Gewicht und ihre Richtung in einem hohen Maße gegenwärtig sein kann) und auch auf die spezifischen Gefahren der Entscheidungssituation hinweisen (Möglichkeiten der Angst und Flucht vor dem nicht gegenständlich überschaubaren und abgesicherten Einsatz, in den sich der ganze Mensch eingeschlossen weiß).

4. *Entscheidung und Glaube.* a) Der fundamentale Akt des →Glaubens ist nach kirchlicher Lehre ein in freier Entscheidung vollzogener und von dieser Entschiedenheit je durchstimmter Akt (D 420, 1789: *est simul actus voluntatis*; vgl. D 1791, 1814). Dies wird vor allem deutlich in der aus der augustinischen Glaubenstheologie stammenden klassischen Formel *credere Deum, Deo, in Deum* (vgl. LThK III [²1959], 86–88), die den in sich selbst dreifältig differenzierten einen Glaubensakt beschreibt, der immer schon wenigstens inchoativ das Engagement und die Entschiedenheit der →Liebe umgreift. Thomas von Aquin betont in diesem Zusammenhang, das augustinische *credere in Deum* als *credendo amare* aufgreifend und begrifflich durchklärend: *fides (qua talis) non praesupponit voluntatem iam amantem, sed amare intendentem* (In Sent. III, 23, 2, 5 ad 5; vgl. S. th. II, II, 2, 2; De Ver. 14, 7 ad 7; In 10.9, 1, 3; In Rom. 4, 1, 1). Diese *intentio* aber, d. h. die ursprüngliche, wenn auch kategorial noch vielfach »leere« Grundentscheidung des Menschen auf Gott hin gehört in den Glaubensvollzug als solchen hinein. Deshalb kann er auch nicht restlos durchreflektiert und in diesem Sinne »von außen« begründet werden (so daß der positive Zweifel als Ausgangsbasis der Glaubensbegründung abzulehnen ist; D 1619f, 1815). Dieser Entscheidungscharakter des Glaubensaktes wurde in der jüngeren katholischen Glaubensphilo-

sophie und -theologie (vor allem im Anschluß an Newman und Scheler) deutlicher hervorgehoben.
b) Vielleicht wäre hier noch eindringlicher als bisher zu zeigen, daß es sich beim Glaubensakt nicht nur um eine beliebige, sondern um die radikalste Entscheidungssituation des Menschen handelt (vgl. Kierkegaard: »Das Interesse des Glaubens ist ... absolute Entscheidung«). In der unmittelbaren Entscheidung vor und für die Transzendenz Gottes verwirklicht der Mensch *die höchste Weise* seines geschichtlich-einmaligen Selbstseins: er nimmt in nichts anderem Grund als in seinem je schon transzendierenden Wesen; alle innerweltlichen Verdekkungen des Selbst entsinken. Aus dieser Grundentscheidung empfangen dann alle gestreuten innerweltlichen Entscheidungen *(circa media ad finem)* erst Gewicht und Proportion.
5. *Materialtheologische Aspekte.* Über diese primär fundamental- und formaltheologischen Gesichtspunkte hinaus gewinnt der Begriff der Entscheidung und der darin erscheinenden geschichtlichen Einmaligkeit des Menschen auch immer mehr Bedeutung in der materialen Theologie: so etwa in der stärkeren Betonung der heilsgeschichtlichen Bedeutung des einzelnen in und für die →Kirche; in einer Neubesinnung auf die ursprüngliche Funktion der Charismen und der individuellen »Gaben des →Heiligen Geistes« im konkreten Selbstvollzug der Kirche; in der Darstellung des verpflichtenden Heilswillens Gottes auch für die nicht mehr adäquat normierbare geschichtliche Situation des einzelnen und dem damit zusammenhängenden Postulat der Ausbildung einer formalen Existentiallogik und Existentialethik; im wachsenden existentialen Verständnis der Ewigkeit des Menschen als der end-gültigen Entschiedenheit in und aus geschichtlich einmaliger Existenz (das Einmalige und Unwiederholbare der geschichtlichen Entscheidung als Inhalt und formaler Grund der Ewigkeit des einzelnen); religions- und theologiegeschichtlich in der gesteigerten Würdigung eines differenzierten, pluralistischen Geschichtsverständnisses, in dem nicht einfach die eine Ursprungsform in eine andere rein gedanklich aufgehoben werden kann; damit zusammenhängend in einem ausgeprägteren Empfinden für die Irreversibilität des Geschichtsprozesses; in einer zunehmenden echten →Toleranz gegenüber der Entschiedenheit Andersgläubiger wie einer Hervorkehrung der Unantastbarkeit der (unter Umständen unüberwindbar irrigen) Gewissensentscheidung überhaupt (→Gewissen).

M. BLONDEL, L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique. Paris 1893, [2]1950; K. JASPERS, Philosophie. Berlin-Göttingen-Heidelberg 1948; K. RAHNER, Gefahren im heutigen Katholizismus. Einsiedeln 1950; J. FUCHS, Situation und Entscheidung. Frankfurt 1952; K. RAHNER, Schriften zur Theologie II, Einsiedeln-Zürich-Köln 1955, 227–246; J. B. METZ, Die »Stunde« Christi, in: Wort und Wahrheit 12 (1957), 5–18; K. RAHNER, Das Dynamische in der Kirche. Freiburg 1958; C. v. KROCKOW, Die Entscheidung. Stuttgart 1958.

J. B. Metz

H. LÜBBE, Zur Theorie der Entscheidung, in: Colloquium Philosophicum. Basel 1965, 118 bis 140. H. REINERS, Grundintention und sittliches Tun. Freiburg 1966; J. SPLETT, Entscheidung, in: SM I (1967), 1057–1062.

EPIPHANIE

Die Epiphanie ist ein Zentralbegriff der Religionsgeschichte, der sich besonders bei den Völkern des Mittelmeerraumes und des Nahen Orients findet, die jedoch unter sich starke Differenzierungen aufweisen. Ihnen allen aber steht auf Grund seines Offenbarungscharakters trotz mancher äußerlicher Übereinstimmungen, die meistens als Konvergenzerscheinungen sich erklären lassen, der *biblische* Epiphaniebegriff als Eigengröße gegenüber. Man versteht darunter den Einbruch Gottes in die →Welt, der vor den Augen der Menschen unter gestalteten oder ungestalteten Anschauungsformen, die natürlichen oder geheimnisvollen Charakter tragen, plötzlich erfolgt und ebenso rasch wieder verschwindet. Wesentlich ist die Kürze der Erscheinung, wobei Anfang und Ende hervorragen. Doch hat der Begriff im Laufe der Zeit sich erweitert, indem das Augenmerk bisweilen stärker auf den unerwarteten Einbruch ohne Rücksicht auf die Dauer gerichtet wird. So wird bei der eschatologischen Epiphanie das Ende vollkommen ausgeschaltet und durch die bewußte Hervorhebung der Ankunft Gottes (Parusie) der Beginn der Heilszeit unterstrichen (→Reich Gottes). Der in heidnischen Kulten vorkommende Unterschied zwischen direkter und indirekter bzw. totaler und partieller Epiphanie, je nachdem die Gottheit selbst sichtbar wird oder nur durch Machtzeichen sich bemerkbar macht, entfällt innerhalb der Bibel, da es sich hier stets um ein persönliches Geschehen handelt, dem die →Wunder als eine andersgeartete Kategorie selbständig gegenüberstehen.
Die Epiphanie ist ferner ein komplexes Gebilde, das aus einer *visio* und *auditio* besteht, die unlöslich miteinander verbunden sind, wobei es Akzentverschiebungen geben kann, wenn z. B. im AT der Ton bisweilen stärker auf dem Sprechen liegt. Vor allem ist der Epiphanie eine Dynamik eigen, die sich in der Wirkung auf den die Epiphanie erlebenden Menschen zeigt, der in irgendeiner Weise auf sie antworten muß. Der Partner spielt also eine bedeutende Rolle. Daher gibt es keine stumme Bildepiphanie (→Bild); zugleich ist aber damit die Abgrenzung gegenüber dem Traum und der Vision gegeben, wenn es selbstverständlich auch gleitende Übergänge gibt.
Terminologisch unterscheidet man zwischen Theophanien →Gott Vaters und Epiphanien oder Christophanien des Sohnes. Daneben finden sich Angelophanien der →Engel und Pneumatophanien des in Feuerzungen herabkommenden Geistes, während Pyrophanien (Feuer- und Lichterscheinungen) und Staurophanien (Kreuzeserscheinungen) erst in den Apokryphen und in nachbiblischer Zeit greifbar sind.
1. Im *AT* tritt die Epiphanie an den entscheidenden Wendepunkten der Geschichte →Israels auf. Sie ist demnach keine Privatoffenbarung, sondern ist stets auf die Gemeinschaft bezogen, in deren Dienst auch der einzelne steht, der einer Epiphanie gewürdigt wird (Gn 18,1; Is 6,1ff; Jo 20,11ff; 1 Kor 15,5ff). Sie steht bereits am Anfang der

→Schöpfung, indem die gesamte Natur und der Mensch ihr Dasein dem Erscheinen Gottes verdanken (Gn 1, 1ff) – welches Geschehen freilich noch der vorgeschichtlichen Zeit angehört und daher nur spekulativ zu erfassen ist. In historischer Zeit gehören hierher die Berufungen des Moses (Ex 3) und der →Propheten (Is 6, 1ff; Ez 1, 1ff), ferner die zahlreichen →Verheißungen, die sich auf Nachkommenschaft (Gn 18, 1ff), Bundesschluß (→Bund; Gn 17, 1ff), Landerwerb (Gn 28, 10ff) usw. beziehen, sowie das Geleit in der Wolken- und Feuersäule (Ex 13, 21ff) und die Epiphanie bei der Besetzung Palästinas anläßlich der Zerstörung feindlicher Städte (Jos 5, 13ff) und der Errichtung von Altären (Gn 12, 7ff). Den Höhepunkt stellt das unter Donner und Blitz erfolgende Geschehen am Sinai dar (Ex 19, 18ff), in dem die menschliche Ordnung grundgelegt wurde und das daher in der gesamten →Offenbarung, vor allem in den Kultpsalmen, immer wieder anklingt. Als geschichtliche Ereignisse lassen sich die Epiphanien genau nach Ort und Zeit fixieren (Ex 19, 18ff; Is 6, 1ff). Sie können daher überall auftreten, wenn auch bestimmte Erscheinungsorte wie der Berg (Ex 19, 18), die Bundeslade (Ex 40, 34) und mit ihr verbunden später der Tempel, in dem als Kultepiphanie (→Kult) die Prozession mit der Lade stattfindet (Ps 132), bevorzugt werden. Ihrem inneren Wesen nach ist die Epiphanie einmalig und isoliert, d. h. sie kann nicht wiederholt werden, sondern die einzelnen Epiphanien weichen in ihrer Struktur voneinander ab, so daß auch Epiphaniemotive völlig fehlen. Da die Epiphanie heilsgeschichtlich orientiert ist (→Heilsgeschichte), weitet sie sich nach der Besetzung des Landes von selbst zu der besonders von den Propheten ausgestalteten eschatologischen Epiphanie, die in dem »Tage Jahwes« gipfelt, an dem im universalistischen Sinne Juden und Nichtjuden gemeinsam dem aufstrahlenden →Lichte entgegenziehen werden (Is 60, 1ff), während die Gegner Gottes im Feuerregen vernichtet werden (→Gericht). Somit ist die Epiphanie ambivalent, d. h. heil- und unheilbringend zugleich. Als →Verkündigung ist sie auf einen Partner ausgerichtet, der dem Heiligen sich nur in Abstand und Distanz nahen darf (Abgrenzung des Ortes: Ex 19, 21; Lösung der Schuhe: Ex 3, 3; Verbergen des Gesichtes: Ex 3, 6) oder welchem Gott sich nur in der Verhüllung zeigt, wozu der Rauch, die Wolke, aber auch der Engel Jahwes (Gn 16, 7; in dreifacher Gestalt: Gn 18, 1ff) und der Cherubwagen (Ez 1, 4) gehören. Der gleichen Tendenz dient das Stilmittel des Vergleiches (Ez 1, 26: »Oberhalb war etwas, das wie ein Saphirstein aussah, etwas, das einem Throne gleichsah; auf dem thronähnlichen Gebilde war oben darauf eine Gestalt, die wie ein Mensch aussah«) oder die scheinbar unklare Ausdruckweise, wofür das nächtliche Ringen Jakobs am Flusse Jabbok ein gutes Beispiel ist (Gn 32, 23ff). Das wahre Sein Gottes wird als →Herrlichkeit im vollen Lichtglanz erst am Ende der Tage sichtbar werden (Is 62, 1f), während es sonst nur gelegentlich zu erkennen ist (Ex 33, 22).

Die Reaktion des Menschen kann verschiedene Formen annehmen.

Er fühlt sich von der Erscheinung überwältigt (Jr 20, 7) und gerät in Furcht und Schrecken (Gn 28, 17; Is 6, 4), weil er von der Gegenwart des Herrn vorher nichts gewußt hatte, der sich durch das epiphane »Ich bin es« einführt oder überhaupt erst an seinem Verschwinden erkannt wird wie der in der Altarflamme auffahrende Engel des Manoach (Ri 13, 20). Hieraus erklärt sich auch die häufige Formel »Fürchte dich nicht«. Bisweilen vermag der Mensch auch nicht durch die Hülle hindurchzuschauen und bleibt somit unberührt und unsicher (Gn 18, 12), während er sich andererseits Gottes bemächtigen möchte, sobald er ihn in seiner Wirklichkeit erkannt hat (Gn 32, 27). Als Anrede verlangt die Epiphanie Antwort, Anerkennung und →Gehorsam. Das Amt des Propheten ist eng mit ihr verknüpft (Is 61, 1).
Während bei den Rabbinen die Epiphanie zurücktritt und epiphane Begriffe meist nur theologisch-spekulativ zu werten sind, wie die »Himmelsstimme«, die nur ein Echo ist, das auf Erden gehört wird, oder das »Wohnen Gottes«, das von dem Lichte begleitet ist, wird sie in der Septuaginta durch Einfluß des Hellenismus vielfach stärker als im hebräischen Urtext betont. Wenn es z. B. Gn 31, 13 heißt: »Ich bin der Gott von Betel«, so übersetzt die Septuaginta: »Ich bin der Gott, der dir erschienen ist.« Es handelt sich hierbei nicht um eine Textänderung, als vielmehr um eine durchaus richtige Interpretation, die mit Rücksicht auf den in der antiken Umwelt lebenden Leser gemacht wurde, dem der Begriff der Epiphanie wohl vertraut war.
2. Im *NT* ist scharf zwischen *historischer* und *eschatologischer* Epiphanie zu scheiden.
Zur ersten Gruppe gehören die Angelophanien (in der Kindheitsgeschichte [Lk 1, 11ff; 1, 28ff; 2, 9ff], in den Auferstehungsberichten [Mt 28, 2ff; Jo 20, 12ff] und bei der Befreiung der Apostel [Apg 5, 19; 12, 7ff]). Sie haben aber keine selbständige Bedeutung, sondern bereiten nur das Heilsgeschehen vor oder geben eine nachträgliche Deutung. Theophanien finden sich nur bei der Taufe Jesu (Mk 1, 9) und bei der Verklärung (Mk 9, 2ff). Im Mittelpunkt stehen die Christophanien des Auferstandenen (1 Kor 15, 5; Mt 28, 9ff; Lk 24, 13ff; Jo 20, 19ff), wozu auch die Bekehrung Pauli vor Damaskus zu ziehen ist (Apg 9, 1ff). Vor dem Osterereignis (→Auferstehung Jesu) sind nur die Verklärung (Mk 9, 2ff) und das Wandeln Jesu auf dem See (Mk 6, 45ff) als Epiphanien anzusprechen, während andere oft angeführte Beispiele (Brotvermehrung, Hochzeit zu Kana usw.) zu den Wundern zu rechnen sind. Das Pfingstereignis ist eine Pneumatophanie. In der Taufe ist sie mit der Theophanie zu einer Doppel-Epiphanie verbunden.
Die Merkmale der ntl. Epiphanie entsprechen weitestgehend denen der Epiphanie im AT. Entscheidend ist, daß sie auf den historischen →Jesus bezogen sind. Sie sind daher nach Zeit und Ort bestimmbar (Mk 16, 2; Lk 24, 1) und können durch den Tastsinn erfaßt werden (Jo 20, 27). Sie ereignen sich im Rahmen natürlicher Gegebenheiten. Berge (Mk 9, 2) und Seen (Mk 6, 48) werden als Orte bisweilen bevor-

zugt. Der Persönlichkeitscharakter wird durch die »Ich bin es«-Aussagen (Mk 6,50; Jo 6,20) besonders unterstrichen. Mit Ausnahme der Pneumatophanie und der Verklärung, die ihrerseits eschatologisch zu deuten ist, sind Licht-Epiphanien nur äußerst selten und bleiben auf die Angelophanien und auf die Christophanie bei der Bekehrung Pauli beschränkt, wobei Lukas die meisten Stellen aufweist.
Die Epiphanien dienen ausschließlich der Verkündigung. Sie sind Beweis für die Auferstehung (Apg 1,3), geben die Richtschnur für den Ausbau des Gottesreiches durch Bestätigung des Hirtenamtes (Jo 21, 15ff), durch den Tauf- und Missionsbefehl (Mt 28,16ff) und durch die Berufungen (Apg 9,1ff), so daß nur derjenige ein wahrer →Apostel ist, der den Herrn gesehen hat. Der Gemeinschaftscharakter zeigt sich in zahlreichen Mahl-Epiphanien (Lk 24,30; Jo 21,12) und in der wichtigen Rolle des Zeugen (→Zeugnis). Darin liegt die einzigartige Stellung des Johannes begründet, der Zeuge der Taufe Jesu (Jo 1,34) sowie des ganzen Lebens des Herrn ist (1 Jo 1,1f), sowie die der Apostel, so daß als Ersatzmann für Judas nur ein Zeuge der Auferstehung gewählt werden kann (Apg 1,22).
Die Reaktion des Menschen ist Furcht und Schrecken (Mk 6,50; Lk 2,9); Paulus wird sogar zu Boden geworfen (Apg 9,4). Daher beginnt die Kontaktaufnahme häufig mit einem Gruß von seiten der epiphanen Gestalt (Lk 1,28). Trotzdem bleibt die Distanz gewahrt, wie es Maria Magdalena erfahren muß (Jo 20,7). Als Anruf verlangt jede Epiphanie →Bekenntnis und →Entscheidung, die sich ihrerseits im Apostelamt auswirkt, gibt aber auch die Möglichkeit des Zweifelns und →Glaubens, wie es die Geschichte vom ungläubigen Thomas anschaulich zeigt (Jo 20,24ff). Ein wesentliches Kennzeichen ist die Tatsache, daß die Epiphanien nur Auserwählten zuteil werden. Der Auferstandene zeigt sich niemals seinen Gegnern, die Begleiter Pauli hören zwar die Stimme, sehen aber nichts (Apg 9,7).
Die *eschatologische Epiphanie* oder Parusie knüpft an den atl. »Tag Jahwes« an, wobei jedoch zu beachten ist, daß die Situation sich grundlegend gewandelt hat. In der Person Christi ist die Königsherrschaft Gottes bereits Wirklichkeit geworden. Er ist der verheißene Messias. Seine Macht und Herrlichkeit sind zwar verhüllt, dem Glaubenden aber an den Wunderzeichen (→Zeichen) erkennbar, bzw. sie leuchten in bestimmten Augenblicken auf wie bei der Verklärung (Mk 9,2ff) und bei den Erscheinungen, um bei der Parusie endgültig vor aller Öffentlichkeit zu erstrahlen (Mt 24,27). Somit gehört die Parusie, die Hebr 9,28 ausdrücklich als Wiederkehr bezeichnet wird, in den Bereich der Epiphanie, mit der sie auch die Plötzlichkeit des Auftretens gemeint hat und von der sie sich nur dadurch unterscheidet, daß sie nicht verschwindet, sondern den Beginn der nun eintretenden Heilszeit einleitet, die von Johannes ausdrücklich als →»Leben« bezeichnet wird. Epiphanie und Parusie liegen also nicht auf verschiedenen Ebenen, sondern sind eng miteinander verbunden, indem sie Verheißung und Erfüllung sind. Daher spielt der Lichtglanz eine ent-

scheidende Rolle. Der von Osten aufzuckende Blitz kündet die Ankunft des Menschensohnes an (Mt 24,27): der Begriff der →Herrlichkeit (δόξα) hat hier seinen festen Platz. Die Parusie ist selbst ein komplexes Ereignis, das aus verschiedenen Etappen – im Gegensatz zur historischen Epiphanie besteht: Voraus gehen die Drangsale des Gesetzlosen (2 Thess 2,2) oder des Antichristus, der mit seinen Wundern und Satansepiphanien die Gläubigen zu täuschen sucht, der Zusammensturz von Himmel und Erde und das Auftauchen eines geheimnisvollen Zeichens (Mt 24,30), das auf die Ankunft des auf den Wolken erscheinenden Menschensohnes hinweist und vielleicht mit ihm selbst identisch ist. Dann folgt die eigentliche Epiphanie, durch die →Satan vernichtet wird, worin sich zugleich die ambivalente Unheilsseite zeigt, die deutlich auch in dem folgenden Weltgericht zutage tritt. Ziel der Epiphanie ist aber die Vermittlung des →Heiles in →Frieden und →Freude, dem der Ungläubige sich nur insofern entziehen kann, indem er den Gegenpol, das Gericht, heraufbeschwört.
Eine besondere Stellung nimmt die *johanneische Theologie* ein, die nicht so sehr das einzelne Geschehen als vielmehr das ganze Erdenleben des Herrn als eine (1 Jo 1,1ff) hymnisch gepriesene Epiphanie ansieht, während →*Paulus* stärker die eschatologische Epiphanie in den Mittelpunkt stellt, deren Glanz als Angeld wir auf Erden bereits empfangen. In den *Pastoralbriefen* ruht der Blick auf der zwischen Epiphanie und Parusie liegenden Zwischenzeit, die der Erwartung und Vorbereitung zu dienen hat (1 Tim 6,12ff; Tit 2,11ff). Sie wird von der ersten Epiphanie geformt, die somit nach Tit 2,11 die Rolle eines Erziehungsfaktors übernimmt, worauf der Grund der christlichen →Erziehung beruht. In Hebr 12,18ff erfährt die Epiphanie eine Vergeistigung, indem die Ereignisse am Sinai und am Sion einander gegenübergestellt und als Überwindung des Vergänglich-Sichtbaren durch das Unvergänglich-Unsichtbare angesehen werden.
Der geschlossene Aufbau der biblischen epiphanen Theologie läßt den Einfluß heidnischer Vorstellungen, von formalen Übereinstimmungen abgesehen, von vornherein als fragwürdig erscheinen. *Lukas* bevorzugt nur deswegen mit Rücksicht auf seine heidenchristlichen Leser Epiphanieschilderungen (Lk 3,21ff; Apg 5,19; 12,7), die er aus dem vielseitigen Stoff des Geschehens auswählt, weil für sie sein Publikum besonders empfänglich war. Er gestaltet daher auch den Einzug Jesu in Jerusalem bewußt in diesem Sinne um (Lk 19,36ff). Ob die Parusieschilderungen tatsächlich bisweilen eine apologetische Note tragen, indem sie dem in seine Städte einziehenden hellenistisch-römischen Gottkönig und -kaiser bewußt den Christus Kyrios entgegensetzen, muß mit größter Vorsicht beurteilt werden, da die sog. heidnische »imperiale Epiphanie« weithin eine Hoftheologie war, die politischen Zwecken diente und der Religiosität entbehrte.

O. CASEL, Die Epiphanie im Lichte der Religionsgeschichte, in: BM 4 (1922), 13–20; W. MICHAELIS, Die Erscheinungen des Auferstandenen. Basel 1946; E. PAX, Epiphaneia. Ein religi-

onsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie. München 1955; E. PAX, Kaiserkult, in: LThK V (²1960), 1251–1252.

E. Pax

H. U. v. BALTHASAR, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, I ff. Einsiedeln 1961 ff; J. MOLTMANN, Theologie der Hoffnung. München 1964; J. JEREMIAS, Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung. Neukirchen 1965; H. R. SCHLETTE, Epiphanie als Geschichte. Ein Versuch. München 1966; J. MOLTMANN, Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze. München 1968.

ERBSCHULD

I. Biblische Grundlagen II. Traditions- und dogmengeschichtlich III. Systematisch

Da →Sünde und Schuld »koextensive« Wirklichkeiten sind, darf die Erbsündenlehre auch von der Schuldseite her entwickelt und das *peccatum originale* als Erbschuld verstanden werden, zumal unter diesem Gesichtspunkt das formelle Moment dieser Sünde und ihr habitueller Charakter von vornherein deutlich zum Ausdruck gebracht sind. Die Bedeutung dieser Wahrheit, die »zum unveräußerlichen Bestand der christlichen Religion« gehört (Pius XI., Rundschreiben »Mit brennender Sorge«; AAS 29 [1937], 148–167), resultiert aus ihrer wesentlichen Verbindung zur Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit. Sie kann deshalb in ihrer Gewichtigkeit für die Heilswirklichkeit und -geschichte nicht leicht überschätzt werden, wenn auch das Wort Schopenhauers, wonach sie »Mittelpunkt und Herz des Christentums« bilde (Parerga und Paralipomena), einseitig ist.
Das Verständnis der Erbschuld konnte nur zusammen mit der tieferen Erfassung des übernatürlichen Christusereignisses und seiner Anwendung auf das menschliche Wirklichkeits- und Selbstverständnis entfaltet werden. Dieser Umstand ist bei der Deutung des biblischen Befundes zur Lehre von der Erbschuld zu beachten.

I. Biblische Grundlagen

1. *Das AT.* Obgleich das AT in der jahwistischen Urgeschichte bereits eine Hamartiologie (Gn 3–11) entwickelt, in der der Ursprung (Gn 3, 1–24), die Bedeutung und das Überhandnehmen der Sünde herausgestellt werden, und obgleich es darüber hinaus an zahlreichen Stellen die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen betont (Gn 6, 5; 8, 21; Job 15, 14; 1 Kg 8, 46; Prd 7, 20; Sir 8, 5), werden doch diese Erwägungen nicht mit dem Gedanken an eine ursprüngliche gemeinsame Verschuldung der Menschheit und an eine Vererbung dieser Schuld verbunden. So ist auch der grundlegende Bericht über den Sündenfall in den älteren Schriften des AT theologisch nicht verwertet. Die von der traditionellen Lehre im Sinne einer Verbindung mit der Ursünde und der Existenz einer Erbschuld gedeuteten Aussagen Ps 51, 7 und

Job 14, 4 sind nicht als voll beweiskräftig anzusehen; denn Ps 51, 7 spricht wesentlich die existentielle Erkenntnis von einer übergreifenden Gemeinsamkeit des Sünderseins aus, und Job 14, 4 redet zwar von einer Verflochtenheit des Menschen in die Sünde, aber nicht von einer ererbten Schuld. In beiden Fällen wird dieser Zustand auch nicht mit der Tat der Stammeltern in Verbindung gebracht. Erst in der Literatur der hellenistischen Zeit wird eine solche Verbindung hergestellt, wenn in den Sprüchen des Jesus Sirach (25, 24) der →Tod der Menschen ursächlich auf Evas Sünde zurückbezogen wird. Ähnlich ist in Weish 2, 24 der Tod, der hier nicht mehr nur als biologisches Geschehen verstanden wird, auf den Einfluß des Teufels zurückgeführt (die dort in anderem Zusammenhang erwähnte Sünde →Adams [Weish 10, 1] ist dagegen nicht mit dem allgemeinen Todeslos der Menschheit verknüpft). Zudem lassen beide Stellen nicht eine Schuld der Menschheit erkennen, sondern nur eine Straffolge oder einen Erbschaden.
Wenn damit der Befund des AT bezüglich der Existenz einer Erbschuld auch unergiebig erscheint, so ist doch nicht zu übersehen, daß die Gedanken von einer allgemeinen Sündhaftigkeit aller Menschen, vom Hang zur Sünde und vom Tod als Folge einer Ursünde, die alle Teilmomente der vollentwickelten Lehre von der Erbschuld sind, sehr wohl als Ansatzpunkte einer solchen Entwicklung angesehen werden dürfen. Das gilt besonders auch vom Sündenfallbericht, der als Ätiologie den gegenwärtigen Elendszustand der Menschheit aus der ersten Sünde erklärt. Daraus ergibt sich »ein gewisses Recht«, auf diesem Bericht »eine Theorie der Erbsünde im Sinne einer allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen zu gründen« (ThW I, 286).
Die außerkanonische, spätjüdische Literatur ist reich an Zeugnissen über den Tod und die irdischen Übel als Folgen der ersten Sünde. Hier wird (4. Esdrasbuch) die allgemeine Neigung zur Sünde und die potentielle Sündhaftigkeit der Menschheit noch stärker hervorgehoben, wobei sogar schon in Adam »ein Körnchen bösen Samens« (4 Esr 4, 30) angenommen wird. Das rabbinische Judentum entwikkelte die letzte Anschauung weiter zu einer Lehre vom anerschaffenen bösen Trieb des Menschen (Palästinischer Talmud, Traktat Taanith 3, 66c, 58), worin sich der Versuch zeigt, das Geheimnis der menschlichen Sündhaftigkeit metaphysisch zu bewältigen. Aber hier fehlt nicht nur die Parallele zur späteren christlichen Lehre von der Erbschuld, sondern es wird in dem Gedanken einer schöpfungsmäßigen Bösartigkeit des Menschen sogar ein Gegensatz zur christlichen Auffassung von der Menschenschöpfung deutlich (→Schöpfung).
2. *Das NT.* So sehr die Evangelien auch die Verfallenheit der Menschen an Sünde und Schuld betonen und die Wirklichkeit der Sünde als den Hintergrund des Heilswerkes Christi und des kommenden →Gerichts sehen, so wenig wird doch dieser Zustand auf eine Ursünde zurückgeführt. Auch die gelegentliche Herausstellung des Zusammenhanges zwischen der Sünde und der Verführungsmacht →Satans (Jo 8, 44f) oder die psychologische Erklärung ihres Entstehens (Mk 7,

21) sind nicht als Antwort auf das Ursprungsproblem der Sünde gedacht. Auch ein Unterschied zwischen persönlichen Sünden und Erbschuld ist aus den Evangelien nicht herauszulesen. Trotzdem geht die Behauptung zu weit, daß »des synoptischen Jesus Lehre und Verhalten ... die Idee einer Erbsünde bei ihm positiv« ausschließen würden (J. Gross I, 51). In dem auf das heilsgeschichtliche »Jetzt« des Christusereignisses und auf das Kommen der Gottesherrschaft (→Reich Gottes) konzentrierten Blick der Evangelien konnte die Frage nach der Entstehung und Kausalität der Sündenmacht noch keine Stellung haben. Sie stellte sich aber bei →Paulus ein, der zum erstenmal eine theologische Konzeption der ganzen →Heilsgeschichte entwickelte.
An der klassischen Stelle Röm 5, 12ff läßt Paulus zunächst einen Zusammenhang zwischen der allgemeinen Sündhaftigkeit und der Tat Adams erkennen, der inhaltlich mehr umfaßt als nur den Gedanken an den *Erbtod*. Allerdings hält der Apostel im gleichen Zusammenhang (V. 13 und 14) auch an der Verantwortlichkeit der einzelnen für die Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes fest, was eine gewisse Abweichung in die Gedankenfolge bringt. Aber die in V. 19 gewählte Formulierung sagt deutlich, daß durch die Sünde des Einen alle sündig wurden und daß das Sündig-Sein der Menschen sich auf Adam zurückführt, obgleich auch hier über das »Wie« dieser Verknüpfung noch keine eindeutige Aussage gemacht ist. Wenn man deshalb auch nicht behaupten kann, daß an dieser Stelle eine vollständige Formulierung des Gedankens der Erbschuld vorliegt, so ist doch andererseits die Auffassung begründet, daß diese Aussage (5, 19) »das schrifttheologische Fundament einer Lehre von Erbsünde und Erbschuld werden konnte« (O. Kuss, Der Römerbrief I, 231). Im Lichte dieses Verses bekommt dann aber auch V. 12, dessen Verwendung für die Lehre von der Erbschuld in der Tradition philologisch angreifbar bleibt, sachliche Bedeutsamkeit. Der in Röm 5, 12ff bezeigten Auffassung entspricht der Sache nach das Wort von den »Kindern des Zornes von Natur« in Eph 2, 3 (H. Schlier, Der Brief an die Epheser, 107), während aus 1 Kor 15, 20–22 nur ein Hinweis auf den Erbtod zu entnehmen ist.

II. Traditions- und dogmengeschichtlich

1. Das vorwiegend pastorale Interesse der ersten nachapostolischen Literatur brachte es nicht zu einer reflexen Übernahme und theologischen Weiterentwicklung der paulinischen Lehre. Noch Justin (Dial. 88) neigt mehr der Annahme eines Erbverderbens und einer Nachahmung der Sünde Adams durch die Menschen zu als dem Gedanken an eine wirkliche Erbschuld. Eindeutiger auf die paulinische Lehre zurückgehend, kommt der im 2. Jh schreibende Verfasser der »Homilia de passione« (Melito von Sardes?) zur Bezeichnung der Unheilssituation der Menschheit als eines »Erbes« Adams, wobei allerdings diese Situation noch nicht eindeutig als für den einzelnen Menschen

sünd- und schuldhaft ausgegeben wird. Das letzte Moment wird von Irenäus verdeutlicht, der, vom platonischen Denkschema beeinflußt, das seit der Paradiesessünde auf der Menschheit lastende Verderben als Schuld auffaßt und diese damit begründet, daß in Adam die ganze Gattung »Mensch« sich gegen Gott verfehlte (Adv. Haer. V, 16,2). Noch ausgeprägter ist die Fassung des Erbschuldgedankens bei Tertullian, der auf Grund des *primordiale delictum* (De Ieiun. 4) eine der Natur anhaftende *corruptio ex originis vitio* (De An. 41) annimmt, wobei er allerdings zwischen der Sünde und ihren Folgen nicht streng unterscheidet. Eine erste Zusammenfassung der im Abendland zutage geförderten Elemente zur Lehre von der Erbschuld leistete Augustinus, der erstmals auch die Frage nach dem Wesen des *peccatum originale* zu beantworten suchte. Im Gegensatz zum rationalistischen Pelagianismus, der ein Nachwirken der Sünde Adams nur in der Weise des bösen Beispiels zugab, aber auch aus psychologischen Prämissen der eigenen Sündenerfahrung beweist Augustinus unter ausführlicher Heranziehung von Schrift (Röm 5,12), →Tradition und Vernunftargumenten, daß die persönliche Sünde Adams alle seine Nachkommen mit einer habituellen Schuld belastet und die Menschheit zu einer *massa damnata* macht (Civ. Dei 21,12). Das Wesen dieser Sünde ist nicht die →Konkupiszenz als solche, sondern die mit der zuständlichen Begierlichkeit (wozu auch die *superbia* und der *amor sui* gehören) verbundene Schuld. Als aktuelle Fleischeslust ist die Konkupiszenz zugleich die Ursache der Weiterleitung der Erbschuld. Die Widerspruchslosigkeit der Annahme einer solchen schuldhaften Belastung im voraus zur eigenpersönlichen →Entscheidung sucht Augustinus mit dem Hinweis auf die Solidarität des Menschengeschlechtes und die Stellung Adams als Repräsentanten der Menschheit (→Stellvertretung) zu beweisen (Contr. Sec. Iul. Resp. I,48).
Von den zahlreichen zwischen 411–431 gegen den Pelagianismus gehaltenen Synoden trafen besonders die zweite Synode von Mileve (416) und das Plenarkonzil von Karthago (418) wichtige lehramtliche Entscheidungen (D 101–108), wobei die letztere Synode sich die Anschauungen Augustins im wesentlichen zu eigen machte (ohne allerdings die enge Verbindung von Erbschuld und Konkupiszenz zu übernehmen).
Die morgenländische Entwicklung der Erbschuld-Lehre nahm von früh an andere Wege. Das geringere ethisch-praktische Interesse der Griechen und ihre Kampfstellung gegen den Gnostizismus und Origenismus, die eine Betonung der sittlichen →Freiheit (Chrysostomus) und Selbstverantwortlichkeit notwendig machte, ließen den Gedanken an eine formelle Erbschuld weniger hervortreten. Dabei wurden auch hier die Dynamik der Ursünde und die Folgen des Sündenfalles nicht gering geachtet, aber doch mehr im Sinne einer allgemeinen Unheilssituation mit der Todesherrschaft als hervorstechendem Zeichen verstanden denn als dem einzelnen inhärierende Sünde und Schuld. Trotzdem schloß sich auch der Osten der Verurteilung des Pelagius

an. Auf dem Ephesinum (431) wurde das Anathem über die Pelagianer erneuert.

2. Obgleich die Weiterentwicklung der Erbschuld-Lehre im Abendland in der von Augustinus gewiesenen Richtung lief, wich doch die →Scholastik von dem immer wieder des Manichäismus geziehenen Afrikaner in manchen Punkten ab. Von der Konkupiszenzauffassung Augustinus' abrückend, sieht Anselm das Wesen der Erbschuld in dem Mangel der seinsollenden →Gerechtigkeit (De Conc. Virg. 27), der die *corruptio* der menschlichen →Natur verursacht. Diese Auffassung wurde für die Folgezeit richtunggebend, obgleich sie noch nicht sofort aufgenommen wurde, insofern die frühen Schulen des 12. Jh kaum auf Anselm eingingen und Abaelard mit der Leugnung eines eigentlichen Überganges der Schuld Adams auf alle Menschen und der bloßen Anerkennung einer Erbstrafe (gegen ihn die Synode von Sens 1140; D 376) die Traditionslinie unterbrach. Genauer als Anselm bestimmt die ältere Franziskanerschule (Alexander von Hales) den schuldhaften Mangel im erbsündigen Menschen als Fehlen der übernatürlichen Gerechtigkeit wie der vollkommenen Ordnung in der Menschennatur (→Franziskanertheologie). Bonaventura unterscheidet wie schon die Summe Alexanders und Albert in der Erbschuld ein formelles und ein materielles Element, den Verlust der *iustitia originalis* und die unordentliche Begierlichkeit, beweist aber in der inneren Bezogenheit beider Elemente aufeinander eine eigene Auffassung. Das dabei noch unbewältigte Problem der Übertragung der Schuld versuchte Thomas von Aquin, die bisherige Lehrentwicklung zusammenfassend und systematisierend, mit der Erklärung zu lösen, daß die Ursünde jeden Menschen in die Schuld hineinziehe, insofern Adam das Stammhaupt aller Menschen sei, das kraft seiner Zeugung alle anderen Menschen wie die ihm zugehörigen Glieder zu ihrem Menschsein bewege (S. th. I, II, 81, 2). Trotz Beibehaltung des allgemeinen Begriffes der Erbsünde kommt Duns Scotus zu einer anderen Verhältnisbestimmung der beiden Elemente, indem er das Formelle in dem Mangel der Urgerechtigkeit sieht (die er als natürliche Ordnung im Menschen versteht und von der →Gnade unterscheidet) und das Materielle in der Verpflichtung zum Besitz dieser Urgerechtigkeit. Deshalb erbringt die Erbschuld auch keine eigentliche *corruptio naturae*. Die sich hier anzeigende Spiritualisierung der Erbschuld-Lehre führt im Nominalismus zu noch weiterer Auflösung, so daß Ockham die Anrechnung der Ursünde nur noch als positiven Akt Gottes versteht. So ist der augustinische Ausgangspunkt endgültig verlassen.

3. Dieser Ausgangspunkt sollte von *Luther* in extremer Weise wieder aufgenommen werden, der ähnlich wie Calvin die Erbschuld mit der Verderbtheit der menschlichen Natur bzw. mit der Konkupiszenz (als Unglauben, Selbstliebe und aktives Widerstreben gegen Gott verstanden) identifizierte. Dagegen sah Zwingli in der Erbschuld nur ein natürliches Gebrechen und ein Übel. Im ganzen legten die Reforma-

toren aber weniger Wert auf die Betonung der Erblichkeit als der Radikalität und Verdammungswürdigkeit des Verderbnisses (→Reformation). Flacius Illyricus ging so weit, die Erbsünde als die Substanz des verderbten Menschen anzusehen. Der rationalistische Sozinianismus fiel dagegen wieder in das entgegengesetzte pelagianische Extrem. Die Aufklärung löste im protestantischen Raume die theologische Lehre von der Erbschuld vollends auf, wenn sie in ihr etwa mit Lessing nur einen Hinweis auf den rohen Anfangszustand der Menschheit und auf die auch jetzt noch nicht ganz behobene Macht der Sinnlichkeit sah, die der Mensch aber doch brechen könne. Die neuere protestantische Theologie hat wegen der Schwierigkeit, die Ursünde als historisches Geschehen zu fassen und den Schuldcharakter einer vererbten Sünde zu begründen, die biblisch-kirchliche Auffassung weitgehend aufgegeben. So ist für K. Barth der Begriff einer Erbsünde eine *contradictio in adiecto*. Recht verstanden sei das *peccatum originale* eine »sich ereignende höchst willentliche, höchst verantwortliche Lebenstat eines jeden Menschen« (Kirchliche Dogmatik IV/1, 558).
In Auseinandersetzung mit den Reformatoren entwickelte das *Tridentinum* entscheidende Grundsätze zur katholischen Erbschuld-Lehre (D 787–792), die auch in den Auseinandersetzungen der Neuzeit mit den Entstellungen des Bajus und der Jansenisten (D 1047–1051, 1092ff, 1351ff, 1516ff), der manichäischen Auffassung Rosminis (D 1923f) und der rationalistischen Theorie des Hermes bestimmend wirkten. Die nachtridentinische Theologie bemühte sich weiter um die Klärung der Wesensfrage und um die Verhältnisbestimmung von *natura pura* und erbschuldiger Natur (→Bild). Die neuere Theologie steuerte zu diesen Bemühungen eine vertiefte Klärung der Bedeutung der Konkupiszenz (K. Rahner) und Überlegungen zu den im Lichte neuerer biologischer Tatsachen aktuellen Fragen nach der Art und Weise der Vererbung (A. Mitterer) bei.

III. Systematisch

1. Im Gegensatz zu einer oft geäußerten Auffassung der evangelischen Theologie, daß der Begriff Erbschuld wesentlich die Einheit von Unbegreiflichkeit und Wirklichkeit der Sünde aussage und deshalb von der Dogmatik nicht erklärt, sondern nur vorausgesetzt werden solle (R. Prenter, Schöpfung und Erlösung I, 226f), ist es ein Anliegen der katholischen Theologie, durch denkerisches Bemühen die Wirklichkeit der Erbschuld für das gläubige Verständnis und das sittliche Leben tiefer zu erschließen. Ein solches Bemühen wird vom ursprünglichen Stand der →Heiligkeit und Gerechtigkeit ausgehen müssen, der dem Menschen mit der →Schöpfung geschenkt war (D 788, 789, 1782). In →Adam, der sowohl physisches wie moralisches Haupt der Menschheit war, hatte Gott die ganze Menschheit für ein Leben der Heiligkeit und Verherrlichung bestimmt. Der Fall Adams mußte den Verlust

dieses übernatürlichen Gnadenstandes, der zudem noch von einer Reihe von auf die Integrierung der Natur abzielenden außernatürlichen Gaben begleitet war, zunächst für ihn selbst zur Folge haben. Aber unter Voraussetzung der göttlichen Bestimmung, nach welcher Adam seinen Gnadenstand als Erbe für die ganze Menschheit besaß, mußte sich auch dessen Verlust auf die ganze Menschheit und die menschliche Natur schlechthin auswirken. *Nach* der Sünde konnte der gefallene Mensch nur den Zustand der Unheiligkeit und der Gnadenberaubtheit weitergeben, der als solcher dem Willen Gottes entgegensteht. Dieser an sich verständliche Sachverhalt wird allerdings insofern problematisch, als der auf die Nachkommen Adams übergehende Zustand nicht nur Strafcharakter besitzt und ein ererbtes Übel darstellt, sondern in ihnen wirklich zur Sünde (habitueller Natur) und zu anrechenbarer Schuld vor Gott wird, obgleich er durch keine eigene personale Tat (→Person) verursacht ist. Es scheint sich hier das Dilemma aufzutun, daß ein Erbe keine verantwortliche Schuld erbringen und andererseits eine personale Schuld sich nicht vererben kann. So bürdet die Annahme einer förmlichen Erbschuld dem personalistischen Denken eine scheinbar untragbare Zumutung auf. Das Anstößige dieser Wahrheit wird aber doch gemildert, wenn man die Frage nach dem Wesen dieses Zustandes genauer beantwortet. Obgleich die Kirche hierüber keine förmliche Definition vorgelegt hat, besteht doch über grundlegende Tatsachen hinreichende Klarheit. Unter den wesentlichen Momenten steht als erstes die Wahrheit, daß die Erbschuld keine persönliche Schuld und Sünde ist, sondern als schuldhafter Zustand *(peccatum habituale)* unmittelbar und direkt der menschlichen Natur als Natursünde anhaftet, was allerdings nicht hindert, daß sie jedem einzelnen Menschen persönlich zu eigen wird (D 790). Da aber diese Schuld weder durch eine personale Entscheidung entsteht noch übertragen wird, sondern mit der Annahme einer Menschennatur gegeben ist, kann ihr auch in ihrem formellen Wesen nicht jene positive Abwendung von Gott und jene willentliche Hinwendung zu den Geschöpfen eignen, wie sie für eine Personsünde und den aus ihr folgenden *habitus* bezeichnend ist. Damit schließen sich bei der Wesenserklärung der Erbschuld alle exzessiven Bestimmungen aus. Sie kann deshalb nicht in einer krankhaften Beschaffenheit oder einer physischen Entität bestehen, die die ganze Natur des Menschen korrumpierte. Aus einem anderen Grunde erweist sich die Gleichsetzung von Erbschuld und Konkupiszenz als unrichtig, weil es letztere auch in einem reinen Naturzustand geben würde (wenn sie dort auch anders erfahren würde) und sie auch beim Gerechtfertigten trotz der Tilgung alles Sündhaften (D 792) bleibt. Eine Unterschätzung des Wesens der Erbschuld liegt in der von Ambrosius Catharinus, Albertus Pighius, Salmeron, de Lugo u. a. vorgetragenen Theorie von der äußeren Zurechenbarkeit und der moralisch fortdauernden Schuld Adams; denn wenn die Nachkommen Adams nur kraft der äußeren Zurechenbarkeit und moralischen Fortdauer der Ursünde

vor Gott schuldig werden, haftet ihnen die Schuld tatsächlich nicht innerlich an und ist nicht *unicuique proprium* (D 790). Auch schließt eine bloße Zurechnung den Gedanken an eine Vererbung aus. Die allgemeine Ansicht geht deshalb dahin, das Wesen der Erbschuld in dem durch Adam bewirkten Mangel der heiligmachenden →Gnade zu sehen. Dieser Mangel an dem nach Gottes Willen für den Menschen verbindlich bestimmten übernatürlichen Leben mit seiner Ausweitung bis zur beseligenden Gottschau bedeutet für den Menschen den geistigen Tod (*mors animae*, D 789), den Zustand der Gottabgewandtheit und Desorientiertheit. Zugleich kann aus diesem Zustand der fehlenden übernatürlichen Gottverbundenheit als Folgeerscheinung eine besondere Unordnung im Natürlichen, d.h. die Konkupiszenz entstehen, die allgemein als materieller Bestandteil der Erbschuld angesehen wird, wobei jedoch zu beachten ist, daß die Konkupiszenz nur im Zusammenhang mit dem Reatus der Gottentfremdung als materieller Bestandteil der Erbschuld bezeichnet werden kann.
2. Mit dieser Wesensbestimmung ist aber noch nicht aufgewiesen, inwiefern dieser jedem Menschen auf Grund seiner Abstammung anhaftende Mangel auch eine ihm eigene Schuld sein kann. Von einem persönlichen Akt kann der Schuldcharakter nicht abgeleitet werden. In diesem Punkte gehen alle »Konsenstheorien« in die Irre (De Lugo, Kleutgen, Scheeben), die zur Erklärung des Schuldcharakters eine irgendwie geartete (und sei es auch nur eine »interpretative«) Zustimmung des einzelnen zur Sünde des Stammvaters verlangen. Allerdings muß zur Erklärung der Schuld ein *voluntarium* gefordert werden, weshalb auch der Satz des Bajus verworfen wurde, daß die Erbschuld ohne jede Relation zum freien Willen Adams, der hier als einziger in Frage kommen kann, bestehen könne (D 1047). Die Art und Weise dieser Relation macht das eigentliche Geheimnis der Erbschuld aus, das sich einer vollständigen Erklärung widersetzt. Die Richtung, auf die das gläubige Denken hier verwiesen ist, liegt in der Wahrheit von einer tiefgehenden Solidarität, zu der die Menschen mit Adam verbunden sind. Nach Thomas sind die Menschen gleichsam Glieder eines Organismus, dessen Haupt und Seele Adam ist. Wie nun der Akt eines Gliedes beim Menschen freiwillig ist auf Grund der freiwilligen Entscheidung der Seele, so wird die Erbschuld in den von Adam bewegten und abhängigen Gliedern ebenfalls auf Grund der Freiwilligkeit des Hauptes und des Prinzips der Solidarität zu einer freiwilligen (S.th. I, II, 81, 2). Wenn die Menschheit nicht als eine Summierung von Individuen verstanden wird, sondern als ein organisch verbundenes »Wir«, dann läßt sich ohne direkten Widerspruch annehmen, daß die freie Willenstat Adams das innerste Geschick jedes einzelnen Menschen werden kann und dieser schuldig wird durch den Willen des Stammvaters und kraft seiner Entscheidung. Eine »Kollektivschuld« ist damit nicht gegeben, weil diese nur bei der Setzung der gleichen sündhaften Tat durch die Glieder einer Gemeinschaft entsteht.

3. Da die Gliedschaft zu Adam und das Einwachsen in das Menschheitsganze durch die Zeugung zustande kommt, wird im Zusammenhang mit ihr auch der Schuldtitel übertragen. Diesen Sachverhalt hält die Kirchenlehre mit der Formel *propagatione, non imitatione transfusum* (D 790) fest. Die Zeugung darf deshalb als die Bedingung für die Überleitung der Erbschuld angesehen werden, so daß diese in Verbindung und in Beziehung zum Zeugungsakt inkurriert wird. So läßt sich auch der möglichen Mißdeutung begegnen, daß die Vererbung der Schuld nach Art einer physischen Fortpflanzung verstanden werden müßte, was den Vorgang zu einem physischen Geschehen und die Erbschuld als solche zu einem naturhaften Faktum machen würde. Vielmehr muß gemäß dem geistig-übernatürlichen Charakter der Erbschuld auch die Fortpflanzungsweise wesentlich geistig und moralisch verstanden werden. Damit entfällt auch die im Anschluß an Augustinus oft wiederholte Annahme, daß die fleischliche Begierde die Instrumentalursache für die Übertragung der Erbschuld sei. Auch die von Thomas vertretene Ansicht, daß die Erbschuld von Adam speziell *per semen virile* weitergeleitet werde, muß deshalb mehr als Ausdruck für die entscheidende Verursachung der Erbschuld durch Adam verstanden werden denn als Angabe eines materiell-physischen Mediums, zumal auch nach der neueren Entwicklungsbiologie (A. Mitterer) die aktive Bedeutung des weiblichen Prinzips beim Entstehen eines neuen Menschen nicht geleugnet werden kann.

4. Die Folgen der Erbschuld umfassen den Verlust des übernatürlichen Lebens (D 789) und der gnadenhaften Gottebenbildlichkeit (beides ist unter dem Aspekt der *aversio hominis a Deo* das Wesen der Erbschuld, unter dem Blickwinkel der *aversio Dei ab homine* die Folge der Erbschuld) wie die außernatürlichen Gaben (D 174f, 789, 793) und die Verwundung der natürlichen Kräfte (D 174, 788). Während durch die Tilgung der Erbschuld in der →Taufe (D 792) der Gnadenstand wiedererlangt wird, werden die praeternaturalen Gaben nicht zurückgewonnen. Ausmaß und Intensität der Folgen der Erbschuld für die menschliche Natur müssen sowohl gegen die pelagianische Verharmlosung wie gegen die reformatorische Übertreibung (Verlust auch der natürlichen Ebenbildanlage, der sittlichen Wahlfreiheit und natürlichen →Gotteserkenntnis) geschützt werden. In der Frage, ob die Natur durch die Erbschuld in sich geschwächt wurde oder die Verwundung der natürlichen Kräfte nur im Verhältnis zu ihrem ursprünglichen Zustand in der Vereinigung mit den über- und außernatürlichen Gaben erfolgte, neigt die heutige Theologie zur letzteren Auffassung hin. Es kann aber nicht übersehen werden, daß in einer auf die Übernatur innerlich verpflichteten und finalisierten Natur das Fehlen der Gnade und der außernatürlichen Gaben viel tiefer erfahren werden muß als in einem reinen Naturzustand. Für die konkrete Beschaffenheit des unter den Folgen der Erbschuld stehenden Menschen ist auch der Umstand von Bedeutung, daß die Tat Adams eine Quelle der Sünden in der Welt erschlossen hat, die die Folgen der Erbschuld

potenzieren und die Menschheit auf Grund der hinzukommenden persönlichen Sünden am konkreten Sündenübel dieser Welt mitschuldig machen.

Auch wenn die Erbschuld ein Geheimnis der übernatürlichen Ordnung ist und deshalb in ihrer inneren Möglichkeit und in ihrem Wesen nicht positiv einsichtig gemacht werden kann, so steht sie doch dem menschlichen Welt- und Selbstverständnis nicht entgegen, sondern kann im Gegenteil das Verständnis der menschlichen →Existenz vertiefen durch den Verweis auf die wesenhafte »Mitmenschlichkeit«, die →Geschichtlichkeit, die Vorgegebenheit von Unheil und →Heil und die radikale Erlösungsbedürftigkeit. Das letzte Moment macht die Erbschuld-Lehre nur zum negativen Ausdruck der lichten Wahrheit von der →Erlösung, die um so überzeugender zum Ausdruck kommt, je tiefer die Einheit von Schöpfung, Menschwerdung (→Inkarnation) und Erlösung im göttlichen Weltplan verstanden wird.

A. GAUDEL – M. JUGIE, Péché Originel, in: DThC XII, 1 (1933), 275–624; G. QUELL – G. BERTRAM – G. STÄHLIN/W. GRUNDMANN – G. STÄHLIN – W. GRUNDMANN, ἁμαρτάνω, in: ThW I (1933), 267–320; I. BACKES, Erbsünde und menschliche Natur, in: Festschrift für R. Bornewasser. Trier 1941, 117–134; A. KOLPING, Neuschöpfung und Gnadenstand. Bonn 1946; H. HAAG, Erbsünde, in: Bibellexikon (1951), 408–409; A. MITTERER, Dogma und Biologie der Hl. Familie. Wien 1952; K. RAHNER, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz, in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 377–414; J. FINKENZELLER, Erbsünde und Konkupiszenz nach der Lehre des Johannes Duns Scotus, in: Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für M. Schmaus. München 1957, 519–550; O. KUSS, Der Römerbrief I, Regensburg 1957; J. BLINZLER – J. AUER, Erbsünde, in: LThK III ([2]1959), 965–972; W. BREUNING, Erhebung und Fall des Menschen nach Ulrich von Straßburg. Trier 1959; E. KINDER, Die Erbsünde. Stuttgart 1959; J. GROSS, Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Augustinus. München 1960; L. LIGIER, Péché d'Adam et péché du monde. L'Ancien Testament. Paris 1960; Théologie du péché. Sous la direction de PH. DELAHAYE – J. C. DIDIER – P. ANCIAUX, vol. 7. Tournai 1960.

L. Scheffczyk

C. DUMONT, La prédication du péché originel, in: NRTh 83 (1961), 113–134; P. SCHOONENBERG, De erfzonde als situatie, in: Bijdragen 22 (1961), 1–30; J. DE FRAINE, Adam und seine Nachkommen. Köln 1962; J. GROSS, Ur- und Erbsünde bei Hugo von St. Viktor, in: ZKG 73 (1962), 42–61; A.-M. DUBARLE, Unter die Sünde verkauft. Die Erbsünde in der Heiligen Schrift. Düsseldorf 1963; J. GROSS, Abälards Umdeutung des Erbsündedogmas, in: ZRGG 15 (1963), 14–33; P. SCHOONENBERG, Zonde der wereld en erfzonde, in: Bijdragen 24 (1963), 349–389; J. PENDERGAST, The Supernatural Existenzial, Human Generation and Original Sin, in: The Downside Review 266 (1964), 1–24; G. SIEWERTH, Die christliche Erbsündenlehre, entwickelt auf Grund der Theologie des heiligen Thomas von Aquin. Einsiedeln 1964; L. SCHEFFCZYK, Die Erbschuld zwischen Naturalismus und Existenzialismus, in: MThZ 15 (1964), 17 bis 57; A. VANNESTE, La préhistoire du décret du Concile de Trente sur le péché originel, in: NRTh 86 (1964), 355–368. 490–510; Z. ALSZEGHY – M. FLICK, Il peccato originale in prospettiva personalistica, in: Gregorianum 46 (1965), 705–732; P. LENGSFELD, Adam und Christus. Essen 1965; H. HAAG, Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre. Stuttgart 1966; P. SCHOONENBERG, Theologie der Sünde. Einsiedeln 1966; J. KAUP, Die Begründung des Schuldcharakters der Erbsünde bei Thomas von Aquin und ihre Kritik durch Johannes Peckham und Petrus Johannis Olivi, in: Schmaus WV I. Paderborn 1967, 851–876; K. RAHNER, Erbsünde, in: SM I (1967), 1104–1117; DERS., Erbsünde und Evolution, in: Concilium 3 (1967), 459–465; P. SCHOONENBERG, Der Mensch in der Sünde, in: MySal II. Einsiedeln 1967, 805–941; J. SCHARBERT, Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre. Freiburg 1968; K. H. WEGER, Theologie der Erbsünde. Freiburg 1970.

Erlösung

I. Biblisch II. Dogmengeschichtlich III. Systematisch

I. Biblisch

1. *Terminologie.* In der Schrift spielt der Gedanke von der Erlösung, der auf seiten des Menschen einen Zustand der Unerlöstheit, Not und Todverfallenheit voraussetzt, eine zentrale Rolle. Die im *AT* für die erlösende Tat vornehmlich verwendeten Wortgruppen sind הוֹשִׁיעַ, פָּדָה, גָּאַל. Die erste Verbalform bedeutet »helfen«, »beistehen«, »retten«, »zu Hilfe kommen« und wird häufig für das erlösende Eingreifen Gottes, der einzelnen oder dem Volk zu Hilfe und Rettung wird, gebraucht. Damit wird die Erlösung einfachhin als helfende und rettende Tat Gottes gekennzeichnet, der auf Grund seiner Barmherzigkeit, Gerechtigkeit oder →Heiligkeit sich zum erlösenden Handeln entschließt. פָּדָה ist ein aus dem Handelsrecht genommener Terminus, der »loskaufen«, »auslösen« bedeutet und für den Freikauf des Lebens von Mensch und Tier Verwendung findet, das nach dem Sakralrecht der Gottheit gehört (Ex 13, 15; Nm 3, 12; 1 Sam 14, 45 u. ö.). Wenn von Gott ausgesagt wird, daß er sein Volk (aus der ägyptischen Knechtschaft: Dt 9, 26; 15, 15; 21, 8) oder einzelne (z. B. 2 Sam 4, 9; Jr 15, 21; Os 7, 13; Job 5, 20) losgekauft habe, so wird geflissentlich die Erwähnung eines Kaufpreises unterlassen, weil Gott der Herr der →Schöpfung ist und immer aus →Gnade erlöst. גָּאַל ist ein familienrechtlicher Begriff, der für die Auslösung von Familienbesitz (Lv 25, 25 f) oder des Lebens von nächsten Verwandten (Blutrache: Nm 35, 12; Dt 19, 6 u. ö.) oder für den Vollzug der Schwagerehe (Ri 3, 9.12) gebraucht wird. Wenn Gott als גֹּאֵל seines Volkes bezeichnet wird (z. B. Is 41, 14), so nicht deshalb, weil er auf Grund blutmäßiger Bindungen sich →Israel verpflichtet weiß, sondern weil er freiwillig durch den von ihm gestifteten →Bund zu seinem Volke steht. Die beiden letztgenannten Verben haben in ihrer Anwendung auf das Erlösungshandeln Gottes viel von ihrem ursprünglichen Sinn eingebüßt und bedeuten vielfach nurmehr soviel wie »retten«, »befreien«. Daneben kennt das AT eine Fülle von Bildern und Bildworten (z. B. »schützen« Is 38, 17; »heilen« Ps 6, 3; »stützen« Ps 119, 116; »herausreißen« Ps 144, 7.10; »verbergen« Ps 17, 8 u. a.), die das rettende Eingreifen Gottes in vielfältiger Form darstellen und preisen.

Die ntl. Erlösungsterminologie verwendet mit den Verben σώζειν, λυτροῦσθαι d. h. »retten«, »erlösen«, die griechischen Äquivalente der vom AT bevorzugten Begriffe, kennt daneben aber auch eine Reihe anderer Ausdrücke wie »loskaufen« (1 Kor 7, 23; 2 Petr 2, 1), »befreien« (Röm 6, 18.22; 8, 2.21; Gal 5, 1), »versöhnen« (Röm 5, 10; 2 Kor 5, 18–20) oder beschreibt die Erlösung einfach mit den von Gott dem Menschen zuteil gewordenen Erlösungsgütern.

2. *AT.* Nach dem AT ist *das Wirken der Erlösung* die ausschließliche

Sache Gottes. Sein erlösendes Handeln offenbart sich vornehmlich in der Erwählung und Geschichte Israels. Abraham, der Stammvater des Volkes, wurde von Gott erlöst (Is 29, 22), d.h. er wurde von Gott aus dem Lande »jenseits des Stromes«, in dem seine Ahnen andere Götter verehrten, herausgeführt (Jos 24, 2). Das Volk hat seit seiner Erwählung das rettende und heilende Eingreifen seines Gottes erfahren dürfen, besonders in Kriegsnöten und Bedrängnissen von außen, wenn ihm seine Feinde in die Hand gegeben wurden (vgl. Ri 3, 28; 4, 23; 7, 15; 8, 34; 1 Sam 11, 13; 17, 46 u.ö.). Die einprägsamste Erlösungstat aber war die Befreiung aus der Knechtschaft im Lande Ägypten mit dem Durchzug durch das Rote Meer (vgl. Ex 14f). Sie wurde zusammen mit der Heimführung aus dem Exil zum Muster und Vorbild für das endzeitliche Heil (Jr 23, 7f; Is 43, 16–19; 51, 9f).
Die Erlösung, die der einzelne fromme Israelit erfährt oder erfleht, bezieht sich auf die mannigfaltigen Nöte und Gefahren des menschlichen Lebens und ist im besonderen das Anliegen zahlreicher Psalmen (49, 8; 144, 7; 17, 13; 30, 4; 40, 3; 17, 8 usw.). Wenn der Beter um die →Vergebung von Schuld und →Sünde bittet (Pss 51, 3f; 39, 9), so steht diese Bitte in engem Zusammenhang zur Befreiung aus äußerer Not, weil nach der atl. Vergeltungslehre (→Vergeltung) Glück und Wohlstand als Zeichen der →Gerechtigkeit des einzelnen, Unglück und Schmach aber als Zeichen seiner Sündhaftigkeit gewertet werden. Die Befreiung aus irdischer Drangsal setzt auf seiten des Menschen Buße voraus und wird als Rechtsprechung empfunden, so daß der Mensch nach der Errettung aus Feindeshand sprechen kann: »Ich aber schaue als Gerechter dein Antlitz« (Ps 17, 15).
In der *eschatologischen Heilszeit* wird Gott sein Volk nicht nur aus äußerer Not befreien, indem er die Zerstreuten aus allen Ländern heimführt (Mich 2, 12; Is 11, 12; 54, 7f; Jr 32, 37 u.ö.), sondern auch innerlich wiederherstellen. Dann wird er es von allen Unreinigkeiten und allen Götzen reinigen (Ez 36, 25.29) und von allen Sünden erlösen (Ps 130, 8; →Verheißung). Er will ihnen ein anderes →Herz geben und einen neuen Geist in ihr Inneres legen (Ez 11, 19; 36, 26f), ihnen einerlei Sinn und einerlei Wandel verleihen (Jr 32, 39f), einen Neuen →Bund mit Israels Haus und Judas Haus schließen, daß alle fähig sein werden, ihn zu erkennen (Jr 31, 31–34; vgl. Ez 37, 26). Zuweilen erscheint die Erlösungserwartung in das Kosmische (Is 65, 17) und Universale (Is 66, 18–22; Mal 1, 11) erweitert; der Gedanke von einer leiblichen Auferstehung und einer damit gegebenen Überwindung des →Todes begegnet jedoch erst in den Spätschriften des AT (Dn 12, 1–3; 2 Makk 7). Die Hoffnung auf einen messianischen König aus dem Hause Davids, der Recht und Gerechtigkeit üben und in dessen Tagen Juda Hilfe erfahren und Jerusalem in Sicherheit wohnen wird (Jr 33, 15f), ist vornehmlich bei den →Propheten lebendig (vgl. Is 9, 6; Ez 37, 22–24; Am 9, 11; Zach 4, 6–14).
In den *Handschriften von Qumran* erscheint die atl. Erlösungshoffnung insofern verkürzt, als das Heilshandeln Gottes auf die erwählte Ge-

meinde, die »Söhne des Lichtes«, eingeschränkt ist (vgl. 1 QS 3, 25–4, 14). In ihr künden der einzelne (1 QH 2, 23.32.35; 3, 19f) wie die Gesamtheit (1 QM 10, 4.8; 11, 3) die erfahrene oder erflehte Hilfe Gottes. Für die Endzeit erwartet man Befreiung von allen äußeren Feinden (1 QM 10, 4), für den einzelnen die »Krone der →Herrlichkeit mitsamt einem Kleide der Pracht im ewigen Licht« (1 QS 4, 7f).

3. *NT.* Die *ntl. Erlösungsvorstellung* ist dadurch gekennzeichnet, daß die Heilserwartung ganz in das Religiöse übergeführt und die Heilsverwirklichung unlösbar mit der Person Jesu verknüpft ist. Nach der *Verkündigung Jesu* gipfelt das →Heil in der Königsherrschaft Gottes (→Jesus Christus; →Reich Gottes). Wenn Jesus vornehmlich von der βασιλεία spricht, dürfte die Begründung dafür in seinem lebendigen, persönlichen Gottesverhältnis und in seinem Wissen um Gottes Heilshandeln liegen (Schnackenburg): Die menschliche Erlösungssehnsucht kann erst dann ganz befriedigt sein, wenn Gottes Herrschaft sich schrankenlos durchgesetzt hat. Daß die Erlösung vor allem den Gedrückten und Bedrängten gilt, zeigen die Makarismen der Bergpredigt. Die erste und die letzte Seligpreisung verheißen die Teilnahme am Himmelreich, während die übrigen nur die bildhafte Umschreibung des gleichen Gedankens darstellen (Mt 5, 3–10; vgl. Mt 25, 34; 8, 11; Mk 9, 43.45; 10, 17.30). Der Herrschaft Gottes steht in dieser Weltzeit die Satansherrschaft (→Satan) entgegen und Jesus gibt besonders durch seine Dämonenaustreibungen (Mt 12, 28 par.), aber auch durch seine Heilungen und Totenerweckungen wie durch seine gesamte →Verkündigung (Mt 11, 5 par.) zu erkennen, daß die künftigen Erlösungskräfte durch ihn bereits in die →Welt eingebrochen sind und die Realisierung der endzeitlichen Erlösung garantieren. Zwischen gegenwärtigem Heilsanbruch und zukünftiger Vollendung aber steht *Jesu Tod*, den er im →Gehorsam gegen seinen himmlischen Vater auf sich nimmt (Mk 9, 31; Lk 17, 25; 24, 26). Jesus bezahlt mit seinem Tod den Lösepreis »für die vielen« (Mk 10, 45). Er leistet mit seinem Tod →Sühne, indem er den Tod stirbt, den sie eigentlich hätten auf sich nehmen müssen. Deshalb ist es möglich, daß sie das ewige Verderben, das sie sich als die verdiente Strafe für ihre Sünden zugezogen hatten, nicht trifft. Ihnen kommt die universale Sühnekraft seines Sterbens zugute; und hierin findet die Sendung Jesu ihre Erfüllung, daß er sein Leben hingibt als Lösepreis für die vielen. Der Gedanke des stellvertretenden Sühnetodes ist auch bestimmend für das eucharistische Becherwort, nach dem Jesu Blut vergossen wird »für viele« (→Stellvertretung). Er gibt mit dem Ausströmen seines Blutes Seele und Leben und wirkt so die Sühne für die Menschen. Indem die Jünger die eucharistischen Gaben empfangen, gewinnen sie Anteil an der Sühnekraft seines Todes und die Vergebung der Sünden (Mk 14, 22ff par.; →Eucharistie).

In der *Verkündigung der nachösterlichen Gemeinde* tritt die Botschaft vom erhöhten Herrn gegenüber der Gottesreichpredigt in den Vordergrund. In der bereits verwirklichten Christusherrschaft wird die auch

jetzt von der Zukunft erwartete Gottesherrschaft in einer bestimmten Form neu wirksam und werden die Erlösungsgüter den Glaubenden vom Erhöhten vermittelt. Sie empfangen im →Glauben an ihren »Führer und Retter« (Apg 5, 31) →Hl. Geist und Sündenvergebung (10, 43f; 13, 38f) und wissen, daß es keinen anderen Namen unter dem Himmel gibt, in dem die Menschen das Heil erlangen können (4, 12).
→*Paulus* stellt die uns in Christus gewordene Erlösung in mannigfaltigen Bildern dar. Christus stiftete →»Frieden durch das Blut seines Kreuzes« (Kol 1, 20). Wenn wir bisher Feinde Gottes waren (Röm 5, 10; 8, 7; 11, 28), unter den Zorn Gottes gestellt (1, 18–32), so hat Gott uns mit sich durch Christus nunmehr versöhnt (2 Kor 5, 18–20). Diese Versöhnung ist als Tat des souveränen Gottes unbegrenzt. Paulus nennt alle Menschen, Juden und Heiden (Eph 2, 16), den Kosmos (2 Kor 5, 19), sogar die ganze kosmische Geisterwelt (Kol 1, 20) Objekt dieser göttlichen Versöhnung. Stellvertretend ist Christus für uns zum »Fluch« (Gal 3, 13) und zur »Sünde« geworden (2 Kor 5, 21), »damit wir Gottes Gerechtigkeit würden in ihm«. Gott betrachtet unsere Sünden als abgebüßt. Der Gedanke der Stellvertretung tritt uns auch in den Aussagen entgegen, nach denen Christus »für uns« (Röm 5, 8), »für unsere Sünden« (1 Kor 15, 3), »für alle« (2 Kor 5, 14f; vgl. Gal 1, 4; 1 Kor 1, 13; 5, 7; 11, 24 u. ö.) starb. Sein Blut ist das wirksame Sühnemittel, durch das Gott jetzt seine Gerechtigkeit erweist (Röm 3, 25f; vgl. 5, 9; Eph 1, 7; 2, 13). Sein Selbstopfer war Gott wohlgefällig (Eph 5, 2) und schaffte den gegen uns gerichteten Schuldbrief aus dem Wege (Kol 2, 14f). Durch Christi Tod wurden die Gläubigen herausgerissen aus der Machtsphäre der Finsternis (Kol 1, 13f), losgekauft vom Fluch des Gesetzes (Gal 3, 13; 4, 5) und befreit von der Knechtschaft der Sünde (Röm 6, 18), damit sie nie wieder der Sklaverei unter dem →Gesetz und seinem Fluch verfielen. Den Glaubenden werden zwar jetzt schon die Früchte der Erlösung, →Rechtfertigung (Röm 5, 1.9), Sündenvergebung (Röm 3, 21–26; Kol 1, 14), Geistbesitz (Röm 8, 23; 2 Kor 1, 22; 5, 5), Gotteskindschaft (Gal 4, 6f; Röm 8, 12–17), zuteil, aber sie sind »auf →Hoffnung« gerettet (Röm 8, 24). Noch stehen sie im sterblichen Leib (2 Kor 5, 1–10), unter der »Sklaverei der Verwesung« (Röm 8, 21) und verlangen nach der Erlösung des Leibes (Röm 8, 23), dem vollen Besitz der Erlösung, der im ewigen Leben (Gal 6, 8; Röm 6, 22), in der Verherrlichung (Röm 8, 17) und der Auferweckung des Leibes (1 Kor 15, 35–57) bestehen wird. Die →Auferstehung Jesu gewährleistet den Glaubenden das →Leben, denn sie ist der Ursprung der künftigen Auferstehung aller Gläubigen (Röm 5, 12–21; 1 Kor 15, 12–16.21f). Die Enderlösung wird auch die in Wehen liegende Gesamtschöpfung miteinbeziehen, die befreit werden wird von der Vergänglichkeit zur »herrlichen →Freiheit der Kinder Gottes« (Röm 8, 20–23).
Nach der Darstellung des *Johannes* ist mit Jesus in dieser Welt der Finsternis und des Todes das →Licht und das Leben erschienen (1 Jo 1, 2; Jo 1, 5; 3, 19). Jesus kann nicht als eine Gestalt dieser Welt ver-

standen, sondern sein Auftreten muß als ein Gekommensein begriffen werden. Damit offenbart sich in seiner Sendung die Liebe Gottes (1 Jo 4,9.14; Jo 3,16; 10,36 u. ö.). Er ist das Leben (Jo 11,25; 14,6), der Träger und Spender des Lebens (6,57; 14,19; 5,26) und vermittelt allen, die an ihn glauben, das Leben, das im Gegensatz zur Verlorenheit und zum ewigen Verderben steht (3,16.36; 10,28f; 17,2f u. ö.). In den Gläubigen wohnen Christus und Gott selber (14,23), sie erfreuen sich der →Liebe des Vaters (14,21; 16,27), sie besitzen den Frieden (14,27; 16,33), die Sündenvergebung (20,22f; 1 Jo 2,12), die →Freude (15,11), die Versöhnung (1 Jo 2,2), die Gnade und →Wahrheit (Jo 1,17; 8,32), sie sind aus Gott gezeugt (1,13; vgl. 3, 3.5). Mit seinem Tod vollendet Jesus, der »Retter der Welt« (4,42; 1 Jo 4,14), sein Erlöserwirken (Jo 19,30; vgl. 10,11.15; 15,13; 17, 19), durch das er den Vater verherrlicht hat (17,4). Der am Kreuz Erhöhte (12,32), von den Toten Erstandene (10,18) und beim Vater Verherrlichte (17,5) zieht alle Glaubenden an sich (12,32) und sendet ihnen den Parakleten (7,39; 16,7). Sie gewinnen Anteil an der Herrlichkeit Jesu und treten ein in die Liebeseinheit von Vater und Sohn, »damit sie vollendet seien zur →Einheit« (17,22f). Die volle Erlösung liegt aber auch nach Johannes erst in der Zukunft. Der verherrlichte Christus wird die Seinen in die himmlischen Wohnungen rufen (14, 2f; 12,26), damit sie dort die ihm vom Vater verliehene Herrlichkeit schauen (17,24). Sie, deren sterblicher Leib in die Erlösung einbezogen werden wird (5,29), werden ihn nicht nur schauen, »wie er ist«, sondern auch für immer mit ihm verbunden sein und die Ähnlichkeit seiner verherrlichten Lebensform besitzen (1 Jo 3,1f).

R. G. BANDAS, The Master-Idea of Paul's Epistles of the Redemption. Brügge 1925; J.-B. COLON, La conception du salut d'après les évangiles synoptiques, in: RSR 10 (1930), 1–39; F. BÜCHSEL, ἀγοράζω, in: ThW I (1933), 125–128; J. HEMPEL, Gott und Mensch im Alten Testament. Stuttgart [2]1936; G. WIENCKE, Paulus über Jesu Tod. Gütersloh 1939; J. J. STAMM, Erlösen und Vergeben im Alten Testament. Bern 1940; J. RIVIÈRE, Expiation et rédemption dans l'Ancien Testament, in: BLE 47 (1946), 3–22; A. KIRCHGÄSSNER, Erlösung und Sünde im Neuen Testament. Freiburg 1950; D. A CONCHAS, Redemptio acquisitionis, in: VD 30 (1952), 14–29. 81–91. 154–169; J. DUPONT, La réconsiliation dans la théologie de S. Paul. Brügge-Paris 1953; E. LOHSE, Märtyrer und Gottesknecht. Göttingen 1955; H. CROUZEL, Le dogme de la rédemption dans l'Apocalypse, in: BLE 58 (1957), 65–92; L. DE LORENZI, Alcuni temi di salvezza nella letteratura di Qumran, in: Rivista biblica 5 (1957), 197–253; ST. LYONNET, De notione redemptionis, in: VD 36 (1958), 129–146.

J. Gnilka

O. KUSS, Der theologische Grundgedanke des Hebräerbriefes, in: Auslegung und Verkündigung I. Regensburg 1963, 281–328; J. LEVIE, Le plan d'amour divin dans le Christ selon Saint Paul, in: L'Homme devant Dieu, I (Festschrift H. Lubac). Paris 1963, 159–168; L. SABOURIN, Redemptio nostra et sacrificium Christi, in: VD 41 (1963), 154–174; H. SCHLIER, Mächte und Gewalten im NT. Freiburg [3]1963, 37–64; J. SCHARBERT, Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient. Freiburg 1964; H.-J. SCHOEPS, Ausprägungen der Erlösungsidee in der Religionsgeschichte, in: Religion und Religionen (Festschrift G. Mensching). Bonn 1967, 157 bis 177.

II. Dogmengeschichtlich

Was die biblische, insbesondere die ntl.-christliche Erlösungslehre von allen außerbiblischen Erlösungsvorstellungen wesentlich unterschei-

det, ist das strenge und konsequente Verständnis der Erlösung als *Fremderlösung*, d. h. als von außen her kommenden göttlichen Eingriff zum →Heile der Menschen und der gesamten →Schöpfung. Die Situation, aus der nur eine von außen her kommende Erlösung zu befreien vermag, scheint für den ersten Blick darauf zurückzuführen zu sein, daß eine dem Schöpfergott entgegengesetzte Macht in die Schöpfung hineingewirkt und ihren vom Schöpfergott nicht gewollten, ihren gottwidrigen Zustand herbeigeführt hat (→das Böse; →Satan). Für die spekulative Entfaltung der christlichen Erlösungslehre stellte sich auch tatsächlich das Problem, den biblischen Schöpfungsglauben, wie er besonders im AT grundgelegt ist, mit der ntl. Erlösungslehre in Einklang zu bringen, ohne irgendeiner dualistischen Weltauffassung zu verfallen bzw. ohne den Schöpfungsglauben im Erlösungsglauben aufzuheben (vgl. dazu von Soden, Erlösung, in: RGG II [[2]1928], 275f).

Das Urchristentum scheint die eben genannte Spannung noch nicht empfunden zu haben; das hellenistische Christentum jedoch, das sich nicht mehr in der gleichen Weise an das jüdische Erbe und – bewußt oder unbewußt – damit da und dort auch nicht mehr an die Autorität des AT gebunden fühlte, war deshalb wohl eher disponiert, die Spannung zwischen Schöpfungs- und Erlösungsglauben zu erkennen und in der Erlösung eine gewisse Korrektur der Schöpfung, m. a. W. in der neuen →Offenbarung eine gewisse Korrektur der alten Offenbarung zu sehen. In extremer Form geschah das bei Marcion und im Gnostizismus (→Gnosis), wo man den angeblichen Dualismus einer doppelten Offenbarung durch dualistische Spekulationen zu überwinden suchte. Die Schöpfung wurde als Fall des Göttlichen in den Stoff und die Erlösung als Befreiung und Rückkehr des Göttlichen zum Ursprung angesehen. Das Verdikt über die Schöpfung erstreckte sich auch auf das Buch der Schöpfung: das AT. Die orthodoxe Theologie hat in einer großen Auseinandersetzung jenes dualistische Erlösungsverständnis abgewiesen und die Erlösung nicht als Korrektur oder gar Rücknahme, sondern als Wiederherstellung und Vollendung der Schöpfung gesehen und zu erklären versucht (→Welt). Die Ablehnung des dualistischen Denkens durch die alte Kirche beruhte einerseits auf einem konsequenten monotheistischen Denken, wie es den Schriften des AT und des NT und der besten philosophischen Tradition entsprach, andererseits auf der Überlegung, daß die Annahme eines widergöttlichen Prinzips der Körperwelt folgerichtig zur Annahme einer erlösungsunfähigen Wirklichkeit, eben der Körperwelt, führt, was selbst wiederum besagt, daß die Erlösung ihren Sinn nie ganz zu erfüllen vermag, weil sie dann nur eine Hälfte der gegebenen Wirklichkeit zu ergreifen imstande ist.

Bei aller Gegensätzlichkeit zwischen den Marcioniten und Gnostikern einerseits und den frühchristlichen Apologeten und altchristlichen Vätern (→Patristik) andererseits finden wir jedoch auch Gemeinsames: vor allem den Vergottungsgedanken und die kosmologische

Orientierung der Soteriologie. Daraus ist zu ersehen, daß die Überwindung der Gnosis, insbesondere bei den alexandrinischen Vätern (Klemens, Origenes), weitgehend darin bestanden zu haben scheint, dualistisch konzipierte Spekulationen in einen monotheistisch-christlichen Rahmen einzufügen. Daß darüber hinaus für die antignostische Polemik der Kirchenväter vielfach gnostische Schemata zum Ausgangspunkt dienten, wird besonders deutlich im Zusammenhang mit der Frage, ob die Erlösung in einer bloßen Wiederherstellung eines Urzustandes besteht (Gnosis) oder ein geschichtlich realisiertes »Mehr« besagt (orthodoxe Theologie). Obwohl das praktische religiöse Leben der Christen der Ablehnung jeglichen Dualismus durch die Kirche nicht immer und konsequent Rechnung trug, ist diese doch für die weitere geschichtliche Entwicklung maßgebend geblieben.

Die wichtigste Erlösungstheorie der orthodoxen Kirche jener Zeit ist die *Rekapitulationstheorie*. Sie geht auf Irenäus zurück, der den paulinischen Gedanken von Christus als dem neuen →Adam und der Zusammenfassung der gesamten Schöpfung als ihrem Haupte aufgegriffen und weiterentwickelt hat. Die Erlösungstat Christi besteht danach nicht so sehr im Werke Christi, in seinem Leben und Sterben, als vielmehr schon in seiner Menschwerdung (→Inkarnation). Dadurch, daß →Jesus Christus die Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf aufgehoben und die alte Einheit zwischen Gott und Menschen wiederhergestellt hat, wurde die Erlösung bereits objektiv vollzogen. Der Mangel der eng verstandenen Rekapitulationstheorie liegt darin, daß sie die paulinische Erlösungslehre verkürzt, indem sie nur das Ereignis der Menschwerdung selbst als Wesen der Erlösung betrachtet und dabei versäumt, Grundlegung sowie objektiven und subjektiven Vollzug der Erlösung zusammenzusehen. Irenäus selbst scheint diesen Mangel gespürt zu haben, da er auch häufig auf die Notwendigkeit der persönlichen Aneignung des neuen →Lebens in Christus hinweist. Die Rekapitulationstheorie stellte jedoch für Athanasius und Gregor von Nyssa im Kampf gegen den Arianismus eine wertvolle Grundlage dar, die Gleichwesentlichkeit der Gottheit Christi mit der Gottheit des Vaters zu erweisen (→Trinität).

Im Anschluß an die paulinische Lehre, daß der gefallene Mensch unter der Herrschaft des Teufels stehe, und wohl auch angeregt durch das Herrenwort vom Lösegeld (Mk 10,45), wurde von Origenes die sog. *Redemptions*- oder *Loskauftheorie* entwickelt. Sie betrachtete den gefallenen Menschen als förmliches Eigentum des Teufels, und die Erlösung wurde gewissermaßen zu einem Handelsgeschäft zwischen Christus und dem Teufel, bei dem Christus dem Teufel sein Leben als Lösegeld für dessen Eigentum, die gefallene Menschheit, gibt. Da der Teufel jedoch nicht hinter die menschliche Natur Christi zu schauen und dessen göttliches unsterbliches Leben zu erkennen vermag, wird er durch die →Auferstehung Christi letztlich nicht nur überwunden, sondern auch überlistet. Die Übertreibung der Teufelsherrschaft über

die Menschheit zu einem förmlichen Eigentumsrecht zeigt jedoch, daß diese Theorie den Dualismus keineswegs überwunden hat, und auf gnostische Einflüsse dürfte es zurückzuführen sein, daß die menschliche Natur Christi kaum in ihrem Eigenwert erscheint, sondern nur mehr dazu dient, den Teufel zu täuschen. Das Ansehen des Origenes und der starke Dämonenglaube des ausgehenden Altertums mögen dazu beigetragen haben, daß sich die Loskauftheorie trotz ihrer Fragwürdigkeit auch in der Folgezeit da und dort behaupten konnte (in etwa bei Basilius, Gregor von Nyssa, Ambrosius, Augustinus, Fulgentius, Alkuin, Rhabanus Maurus; Gregor von Nazianz hat sie als blasphemisch verworfen). In der abendländischen Theologie kommt vor allem Anselm von Canterbury und Abälard das Verdienst zu, die Loskauftheorie entscheidend kritisiert zu haben.
Ebenfalls auf dem Herrenwort vom Lösegeld beruht die sog. *Satisfaktions-* oder *Sühnopfertheorie.* Nach dem juristisch geschulten und auch denkenden Tertullian war der Tod Christi die *satisfactio* für die →Sünde der Menschheit gegenüber der göttlichen Gerechtigkeit. Von Tertullians Schüler Cyprian wurde die Sühnopfertheorie in ihren Grundzügen entwickelt und von Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Leo I., Fulgentius und Gregor dem Großen mit gewissen Abwandlungen weitergebildet. Die Sünden der Menschheit sind die Schuld, für die Gott Genugtuung zusteht. Die Frage, warum diese Schuld durch den Tod des Gottessohnes gesühnt werden mußte, suchten u. a. Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin damit zu beantworten, daß die unendliche Beleidigung Gottes durch die Sünde auch eine unendliche →Sühne fordere, die nur durch den Tod des menschgewordenen Gottessohnes geleistet werden konnte.
Duns Scotus lehnte diese Erklärung ab. Die Menschheit wurde *de potentia dei ordinata*, nicht *de potentia dei absoluta* durch Christus erlöst. Mit Recht wies er darauf hin, daß man in der Sünde keine *absolut* unendliche Beleidigung Gottes sehen könne, die eine unendliche Sühne erfordere (wie denn auch das Erlöserverdienst Christi wegen der geschaffenen menschlichen →Natur als *principium quo* nicht absolut unendlich war). Daß das Erlösungswerk Christi für die ganze Menschheit verdienstlich wurde, beruht nicht auf seiner »Unendlichkeit«, die Gott etwa genötigt hätte, sondern auf seiner Annahme *(acceptatio)* durch den göttlichen Willen. Duns Scotus hat faktisch die Lehre von der unbedingten Notwendigkeit des Sühnetodes Christi als nicht haltbar erwiesen; die heutige Theologie lehrt im allgemeinen nur mehr dessen Angemessenheit. Gott brauchte weder eine blutige *satisfactio* noch eine *satisfactio* überhaupt zu fordern. Ohne Verletzung der göttlichen Gerechtigkeit hätte die Erlösung aus reiner freier →Gnade einfachhin erfolgen können. Daß es sich jedoch auch dann um eine göttliche Tat gehandelt hätte, versteht sich von selbst.
In der *reformatorischen Theologie* (→Reformation) wurde zunächst der Zusammenhang zwischen Erlösung und →Rechtfertigung so stark betont, daß man zwischen dem objektiven Erlösungsvollzug durch

Christus und der subjektiven Aneignung der Gerechtigkeit Christi kaum unterschied. Diese Unterscheidung bildete sich, wohl schon durch Melanchthon grundgelegt, später deutlicher heraus. Während in der altprotestantischen Orthodoxie die Satisfaktions- und die Redemptionstheorie eine gewisse Wiederbelebung erfuhren, betrachtete der Pietismus Bekehrung und Heiligung als Vergegenständlichung der Erlösung. Die Aufklärung zerstörte mit den metaphysischen Voraussetzungen der Christologie auch den echten Bezug zwischen Christologie und Soteriologie, so daß für sie die Erlösungslehre nur mehr von der Anthropologie her entwickelt werden konnte. Die neue protestantische Theologie sucht wieder Anschluß an das Denken der Reformatoren.

Den ersten Anlaß für eine Äußerung des *kirchlichen Lehramtes* über die Erlösungstat Christi bot der Pelagianismus, nach dem das Leben Christi nur beispielhafte Bedeutung besaß und Christus seinen Tod nur der eigenen Bewährung wegen erlitten hat (D 122). Noch schärfer als gegen den Pelagianismus hatte sich das Tridentinum gegen den Sozinianismus zu wenden, der die Notwendigkeit der Erlösung und jede stellvertretende Genugtuung Christi leugnete (D 790). Im Dekret »Lamentabili« (D 2038) wurde die Meinung der liberalen Jesustheologie verworfen, daß das Dogma vom Heilstod Christi erst durch →Paulus in das Christentum hineingetragen worden sei. Dieser Ansicht hatten sich auf katholischer Seite die sog. Modernisten angeschlossen.

III. Systematisch

1. *Der konkrete Ansatzpunkt für das Wirken des Erlösers.* Da nach dem Zeugnis der biblischen Offenbarung Erlösung nicht Erlösung *innerhalb* der Welt, sondern Erlösung *der* Welt ist, in welcher also nicht nur einzelne Schichten innerhalb des Ganzen, sondern das Ganze selbst in Unordnung geraten war, gehört zum vollen christlichen Erlösungsverständnis auch das Verständnis der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und seiner Situation. Worum es dabei geht, kann hier nur kurz skizziert werden. Es handelt sich um das Problem des Existenzstandes, um das Selbstverständnis des erbsündlichen Menschen (→Erbschuld), der von sich aus nicht in der Lage sein kann, die Verfallenheit seiner Situation im Vergleich zur Situation des urständigen Menschen zu begreifen, und es handelt sich um die Frage nach der Urschuld und der durch sie bedingten Situation der Menschheit. Da die Erlösung zwar durch Christus objektiv vollzogen wurde, die Verwirklichung des Heiles aber noch nicht vollendet ist, vermag die Situation auch des heutigen Menschen die Verfallenheit des durch die Urschuld herbeigeführten Zustandes aufschlußreich zu illustrieren. Man denke hier etwa an das »Geheimnis der fehlenden Mitte« (A. Delp), wie es z. B. in Heideggers Analyse des alltäglichen Daseins (Sein und Zeit I, 167ff) besonders deutlich wird; an den Säkularismus im allgemeinen

(→Atheismus), den weitgehenden Ausfall der Wahrheitsfrage, den verbreiteten Nihilismus, an die Umwälzungen und Krisen der zwischenmenschlichen Beziehungen (die Beziehungen zwischen Mann und Frau, besonders in der→Ehe, die Entthronung der Autorität [→Macht], den weitgehenden Ausfall des echten Vatererlebnisses) und nicht zuletzt an die Problematik, die mit der Technik gegeben ist und die darin besteht, daß dem Menschen, der sich zum absoluten Herrn über das Werk seiner Hände machen will, eben dieses Werk nicht nur entgleitet, sondern zum Feinde wird.

Den so verfallenen Menschen will das Erlöserwirken Christi wieder zu dem *für Gott liebenswerten Menschen* machen. Dabei geht es um den *ganzen* Menschen: nicht nur um seine Seele, sondern auch um seinen Leib (→Mensch). Dieser Hinweis ist nicht überflüssig, weil, obwohl sich die Kirche offiziell schon sehr früh eindeutig gegen jeglichen Dualismus entschieden hat, in der Praxis des christlichen Lebens, in Predigt und Aszetik jedoch sehr wohl dualistische Tendenzen und spiritualisierende Einflüsse wirksam geblieben sind (vgl. B. Stoeckle, Die Lehre von der erbsündlichen Konkupiszenz in ihrer Bedeutung für das christliche Leibethos. Ettal 1954) und weil ein Christentum, das nicht bewußt den *ganzen* Menschen in das Erlöstwerden einbezieht, immer in der Gefahr schwebt, den von Gott gewollten und auch in der Erlösung gemeinten ganzen Menschen zu verfehlen und der Illusion zu verfallen, als ob das Christsein ohne echtes Menschsein voll zu verwirklichen wäre. Das darf selbstverständlich nicht in dem Sinne mißgedeutet werden, als ob es sich bei der Erlösung vor allem darum handelte, die irdischen Dinge des Menschen in Ordnung zu bringen. Es geht letztlich um die Ehre Gottes und um das Heil des Menschen, aber eben um das Heil des *ganzen* Menschen, der als ganzer für die in und durch Christus geschehene Erlösung bestimmt ist und für sie →Zeugnis geben soll.

2. *Der objektive Vollzug der Erlösung. a) Die Erlösung als freie Tat Gottes.* Das Konzil von Trient faßt die biblische Lehre zusammen, wenn es feststellt, daß die Menschen nach dem Sündenfalle so sehr Knechte der Sünde waren und unter der Herrschaft des Teufels und des→Todes standen, daß weder die Heiden durch die Kraft der→Natur (→Nichtchristen) noch die Juden durch den Buchstaben des→Gesetzes sich daraus befreien konnten (D 793). Damit ist die absolute Erlösungsbedürftigkeit des Menschen durch eine freie Tat der göttlichen →Liebe ausgesprochen. Wenn die Erlösung jedoch auch vom Menschen aus gesehen absolut notwendig war, sofern das rechte Gottverhältnis wiederhergestellt werden sollte, war Gott selbst doch in keiner Weise genötigt, die Menschen überhaupt zu erlösen. Der Notwendigkeit von seiten des Menschen steht die absolute →Freiheit von seiten Gottes gegenüber. Die Menschwerdung des Gottessohnes zum Zweck der Erlösung war jedoch auch unter der Voraussetzung des göttlichen Erlösungsratschlusses nicht absolut notwendig. Wollte man das Gegenteil annehmen, so hieße das die göttliche Allmacht, Weisheit und

Barmherzigkeit schmälern, da Gott noch andere Mittel und Wege offenstanden. Für diese Ansicht kann man sich nicht nur auf Duns Scotus (Ordinatio III, d. 20), sondern auch auf Augustinus (De Ag. Christ. 11, 12), Anselm von Canterbury (Cur Deus Homo II, 6f) und Thomas von Aquin (S. th. III, 1, 2) berufen. Sie ist als allgemeine Meinung der Theologen zu bezeichnen. Geteilt sind die Ansichten darüber, ob die Inkarnation einer göttlichen Person notwendig war, wenn Gott eine vollwertige Genugtuung forderte. Diese Frage wird von denen bejaht, die in der Sünde eine absolut unendliche Beleidigung Gottes sehen, die nur durch das nach ihrer Meinung absolut unendliche Verdienst Christi aufgewogen werden konnte. Man spricht dann von einer bedingten Notwendigkeit der Inkarnation zum Zweck der Erlösung. Das ist im großen und ganzen die Meinung der Thomisten. In einem weiteren Sinne kann man jedoch von einer *necessitas congruentiae* sprechen, insofern die Menschwerdung einer göttlichen Person das angemessenste Mittel zur Erlösung war, weil sie die Größe Gottes am herrlichsten offenbart und dem Streben des Menschen nach religiös-sittlicher Vollendung die stärksten Motive gibt (Thomas von Aquin, S. th. III, 1, 1–2).

b) *Die Erlöserfunktion des menschgewordenen Gottessohnes in sich.* Mit guten Gründen kann die Ansicht vertreten werden, der Gottessohn wäre auch Mensch geworden, wenn →Adam nicht gesündigt hätte. Er wäre dann nicht in leidensfähigem Leibe erschienen, um uns zu erlösen, sondern in Herrlichkeit als Vollendung und Vollender der Schöpfung, die nach seinem →Bilde geschaffen ist und als deren Haupt er in →Herrlichkeit sichtbar geworden wäre. In der tatsächlich gegebenen, durch die Sünde bedingten Situation diente sein Kommen von vornherein einem bestimmten Zweck: der Erlösung. Damit ist aber seine Funktion als Vollender in Herrlichkeit nicht aufgehoben; sie ist nur durch sein Erscheinen im Fleische des gefallenen Menschen zugleich verhüllt und in ihrer Enthüllung der Wiederkunft am Ende vorbehalten. Neben der Funktion des Vollendens in Herrlichkeit, die nun erst am Ende voll zur Auswirkung kommen wird, kam für jetzt der Menschwerdung des Gottessohnes die Funktion des Zurückführens zu. Dadurch, daß Christus, das Abbild des Vaters und Vorbild der Schöpfung, besonders des von Gott geschaffenen Menschen, im Fleische des gefallenen Menschen erschien, d. h. das gefallene Menschsein in die personale Einheit mit dem göttlichen Logos aufnahm, löste er bereits die Rückbewegung der Welt, besonders der Menschheit, zum Vater hin aus. Der Grund dafür, daß der Sohn Gottes schon durch seine Menschwerdung einfachhin (wovon das Erlöserwirken Christi im einzelnen faktisch jedoch nicht losgelöst werden darf) in der konkreten Situation (des gefallenen Menschen) objektiv erlösend wirkte, liegt darin, daß Christus Abbild des Vaters und Vorbild der Schöpfung, besonders des Menschen, und daß er das Haupt der gesamten Schöpfung ist.

Die wesentlichen und vor allem eindeutigen Aussagen über die Chri-

stusebenbildlichkeit des Menschen und ihre Bedeutung enthält schon das NT. Sie lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Christus selbst ist das Ebenbild Gottes des Vaters im Vollsinne; indem wir Christus, dem Ebenbild Gottes, gleichgestaltet werden, werden wir ein neuer Mensch; unsere dadurch gewonnene neue Gottebenbildlichkeit ist eine neue Schöpfung (→Bild; vgl. G. Söhngen, Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, in: Die Einheit in der Theologie, München 1952, 173–211; B. Brinkmann, Die kosmische Stellung des Gottmenschen in paulinischer Sicht, in: WiWei 13 [1950], 6–33).

Über Christus als Haupt der gesamten Schöpfung erfahren wir das Entscheidende im Rahmen der Aussagen über die Beziehungen zwischen Christus und der →Kirche im Epheser- und im Kolosserbrief (Eph 1, 10; 1, 22f; 4, 15f; 5, 23; Kol 1, 18; 2, 10.19). Besondere Bedeutung kommt dabei den Begriffen κεφαλή und ἀνακεφαλαιοῦσθαι zu. Der Begriff κεφαλή bringt hier sowohl die grundlegende Herrschaft der κεφαλή über den ihr zugehörigen Leib als auch deren Einheit mit ihm zum Ausdruck. Man darf dabei jedoch nicht an ein somatisches Haupt-Leib-Verständnis denken, sondern muß für die Interpretation vielmehr die Verwendung des Bildes im hellenistisch-gnostischen Aion-Mythos zugrunde legen, worin der Begriff κεφαλή mit dem Begriff ἀρχή sehr verwandt ist und außerdem eine Beziehung der κεφαλή zum Sein derer bezeichnet, die durch sie bestimmt sind. Neben der Aussage, daß Christus, der erhöhte Herr, Haupt seines Leibes, der Kirche, ist, wird aus den angeführten Belegen aus dem Epheser- und Kolosserbrief deutlich, daß Christus auch das Haupt der Schöpfung ist, die in ihm Grund und Bestand hat (Kol 2, 10 und 1, 15ff) bzw. (im Hinblick auf die konkrete heilsgeschichtliche Situation) in dem Haupte Christus ihren Grund und Bestand zurückgewinnt. Damit, daß sowohl die Schöpfung wie auch die Kirche auf Christus als auf ihr Haupt bezogen sind, wird schließlich auch die soteriologische Bedeutung des Leibes Christi, der Kirche, und der Anspruch Christi und der Kirche auf den Kosmos zum Ausdruck gebracht (→Heilsgeschichte; →Stellvertretung). Was der Begriff κεφάλή hier aussagt, wird durch das in seiner Grundbedeutung an sich schwer zu fixierende ἀνακεφαλαιοῦσθαι in Eph 1, 10 unterstützt, das hier offenbar im Zusammenhang mit dem διδόναι ... κεφαλήν von Eph 1, 22 zu interpretieren ist. Danach erfolgt die Zusammenfassung des Alls (Zusammenfassung im Sinne einer abschließenden und sich selbst wiederholenden Summierung) in der Unterordnung des Alls unter (das Haupt) Christus (1, 10), und die Unterordnung des Alls unter das Haupt erfolgt in der Zuordnung des Hauptes zur Kirche (1, 22; vgl. zu dieser Stelle H. Schlier, κεφαλή, ἀνακεφαλαίομαι, in: ThW III [1938], 672–682).

c) *Das Erlöserwirken Christi im einzelnen.* Im Zusammenhang damit, daß man den Fall des Menschen in einer dreifachen Verwundung ausgeprägt sieht (Verdunkelung des Verstandes, Schwächung des Willens, Verlust der heiligmachenden Gnade) und daß Christus gekom-

men war, um diese Verwundung zu heilen, und unter Berufung auf Jo 14, 6 (Weg, Wahrheit, Leben) spricht man von einer dreifachen Erlöseraufgabe Christi: von seinem *Lehr- oder Prophetenamt*, das das Denken, also den Verstand, ergreift, von seinem *Königs- oder Hirtenamt*, das das Wollen erfaßt, und von seinem *Priesteramt*, das die Beziehung des Menschen zu Gott auch seinsmäßig wiederherstellt. Für diese Lehre kann man sich auf Schrift und Tradition berufen; die systematische Ausbildung der *Drei*-Ämter-Lehre (→Amt) erfolgte jedoch erst gegen Ende des 18. Jh unter dem Einfluß der protestantischen Theologie. Daß diese Ämter und ihre Funktionen weder sachlich noch zeitlich im eigentlichen Sinne zu trennen sind, versteht sich von selbst. Sie kreuzen und durchdringen sich gegenseitig.
Die entscheidende Funktion des Erlöserwirkens Jesu liegt darin, daß er *Priester und Opfer des Neuen Bundes* ist (→Priestertum). Durch sein Opferleben, dessen Höhepunkt der Opfertod am Kreuze war, hat Jesus Christus die objektive Wiederversöhnung der gefallenen Menschheit mit Gott herbeigeführt, die durch die Sünde gestörte Ordnung wiederhergestellt und uns die Möglichkeit eröffnet, von neuem in aktuelle Lebensgemeinschaft mit Gott zu treten. Daß der göttliche Logos selbst unser Hoherpriester geworden ist, als er Mensch wurde, gehört zur Glaubensverkündigung des Konzils von Ephesus (D 122). Die klassischen Ausführungen über das Priestertum Christi im NT enthält der Hebräerbrief. Die Einzigartigkeit des Hohenpriestertums Christi und seine Erhabenheit über das Priestertum des Alten Bundes beruhen auf der Person Christi (der göttliche Logos), auf der Opfergabe (Christus selbst) und auf der Art und Weise des Opferns: Das Opfer Christi wurde ein für allemal dargebracht und braucht nicht wiederholt zu werden wie die Opfer des Alten Bundes; das priesterliche Wirken Christi begann schon im Augenblick seiner Empfängnis und dauert ewig fort. Christus hat nach allgemeiner Lehre der Theologen durch sein Opfer Gott nicht nur eine vollwertige, sondern überfließende stellvertretende Genugtuung für die Sünden der Menschheit geleistet. Diese Genugtuung erstreckt sich nicht nur auf die Prädestinierten (→Prädestination) und auch nicht nur auf alle Gläubigen, sondern auf alle Menschen (D 319, 794, 795, 1096, 1294; zur biblischen Begründung vgl. Jo 3, 16f; 11, 51f; Röm 5, 18; 2 Kor 5, 15; 1 Tim 2, 6; 1 Jo 2, 2); sie erstreckt sich jedoch nicht auf die gefallenen →Engel (D 211). Es ist nicht von ungefähr, daß die Wiederherstellung der Ordnung zwischen Gott und den Menschen durch Christus Gott gegenüber durch ein Opfer, also durch einen freien Akt der Anbetung geschah: Dadurch wurde die Verweigerung, die Oberhoheit Gottes anzuerkennen, deren sich die Stammeltern schuldig gemacht hatten, in vollkommener Weise aufgehoben (→Gehorsam).
Im Zusammenhang mit dem Hohenpriestertum Christi steht die Aufgabe Christi als *Lehrer der →Wahrheit und des gerechten Lebens*. Dabei ist grundsätzlich zu beachten, daß das Lehren Christi sich nicht in seinem gesprochenen Lehrwort erschöpfte, sondern sich auch in seinem

Leben kundtat, das für die an ihn Glaubenden zu einem in seiner Weise verbindlichen Beispiel wurde (vgl. Jo 13, 12–15), weshalb auch der →Glaube des Christen durch entsprechendes Tun sich bewähren muß (vgl. Jak 2, 14.18). Aus dem Inhalt der Lehre Jesu sind als wesentlich hervorzuheben seine Botschaft von Gott als dem Vater (→Gott IV) und die von ihm vorgenommene Zusammenfassung der Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe zum Zentralgebot des Gottesreiches (→Reich Gottes).

Bestandteil sowohl der kirchlichen Glaubensverkündigung (→Verkündigung) wie auch der →Liturgie (besonders der Advents-, Weihnachts- und Epiphanieliturgie) ist der Gedanke vom *Königtum Christi.* Wie das Königtum Gottes im AT, so ist auch das Königtum des Messias im AT und im NT bezeugt (z.B. Pss 2,6; 72,8–12; Is 9,6f; 11,1–9; Dn 7,14; Lk 1,30–33; Mt 2,1–3.11–18; Jo 1,49; 18,33–40). Im Anschluß an das AT, das die Könige häufig mit Hirten vergleicht (Is 49, 9–11; Ps 78 [77, 52]; Mich 2, 12 u. a.), wird auch das Königtum Christi als Hirtenamt verstanden und von der Schultheologie besonders mit der Willensverwundung des gefallenen Menschen in Verbindung gebracht. Seinem Bereich sind auch Gesetzgebung und →Gericht zugeordnet. Die allumfassende Bedeutung des Königtums Christi wird besonders deutlich, wenn man es von dem Gedanken aus zu interpretieren sucht, daß Christus das Haupt der gesamten Schöpfung ist. Aus 1 Petr 2, 9 ergibt sich, daß alle, die an Christus glauben, auch an seinem königlichen Priestertum teilhaben.

d) *Der Abschluß und die Vollendung des Erlösungswerkes.* Glorreichen *Abschluß* erfuhr das Erlöserwirken Christi durch den Abstieg in die Unterwelt, die Auferstehung, die Himmelfahrt und die Sendung des →Hl. Geistes; seine *Vollendung* wird bei der Wiederkunft erfolgen. Daß die Seele Christi nach seinem Tode *in die Unterwelt hinabgestiegen* ist, gehört zur biblisch begründeten kirchlichen Glaubensverkündigung (D 40, 385, 429; Mt 12, 40; Apg 2, 24; 2, 31; Röm 10, 6; Kol 1, 18). Obwohl z. T. in der Sprache des →Mythos redend, knüpft diese Lehre an die atl. Vorstellungen von dem Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung an, in dem die Seelen der Verstorbenen auf die Erlösung warten (→Unsterblichkeit). Die Lehre selbst hat ein Dreifaches zum Inhalt: Sie ist ein →Bekenntnis zum wahren Menschsein Christi, das auch jenen Zwischenzustand mit den anderen Menschen geteilt hat; sie läßt ferner das Erlöserwirken Jesu ausdrücklich die Seelen der Unterwelt umfangen (1 Petr 3, 19) und bekundet schließlich, da der Glaube an den Abstieg Christi in die Unterwelt untrennbar mit dem Glauben an seine Auferstehung verbunden ist, den Glauben an den Sieg Christi über den Tod.

Neben der Tatsache, daß sich in der →*Auferstehung* Christi der Sieg selbst über den Teufel manifestiert, wird durch sie am Auferstandenen deutlich gemacht, was Erlösung letztlich ist. Die Auferstehung Christi ist Einleitung und Bürgschaft unserer eigenen Auferstehung (vgl. M. Schmaus, Dogmatik [5]II, 834ff). Die Tatsache, daß der Gekreuzigte

und Auferstandene als der erhöhte Herr erschienen ist, daß er herrschend an der Macht Gottes teilhat und einst wiederkommen wird, sind die Grundbestandteile der Glaubenslehre von der *Himmelfahrt* Christi. Den einstweiligen Abschluß des Erlöserwirkens Christi bildet die *Sendung des Hl. Geistes*, deren Voraussetzung Auferstehung und Himmelfahrt sind. Der →Hl. Geist soll am Leibe Christi wirken, was er am Haupte schon gewirkt hat. Die letzte Vollendung wird erst die *Wiederkunft Christi* bringen, bei der Christus sich als Herr der Geschichte und endgültiger Sieger über den Teufel, den Tod und das →Leid erweisen wird.

3. *Erlösung und Menschwerdung*. Da noch keine autoritative Stellungnahme der Kirche vorliegt, ist die Frage offen, ob der Sohn Gottes auch Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte, oder ob die Menschwerdung nur um der Erlösung willen geschah. Von den Thomisten und vielen anderen Theologen wird unter Berufung auf viele Schrift- und Väterzeugnisse die These vertreten, daß die Erlösung das eigentliche und einzige Motiv der Inkarnation gewesen ist (hamartiozentrische Auffassung). Heute gewinnt jedoch die Meinung immer mehr Zustimmung, welche sich vor allem auf Duns Scotus stützt, daß Christus auch Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte (christozentrische Auffassung).

Möglichst weit zurückreichende Traditionszeugnisse für die christozentrische These sind schon deshalb schwer zu erbringen, weil die Kernfrage, wie sie der Kontroverse zugrunde liegt, erst verhältnismäßig spät gestellt wurde. Die ältesten Glaubensurkunden der Kirche und die Theologie des ersten Jahrtausends begnügten sich im allgemeinen damit, die Menschwerdung Christi nur im Zusammenhang mit der Erlösung und infolgedessen auch nur in der Notwendigkeit der Erlösung begründet zu sehen. Auch die Väterexegese zweier Schriftstellen, auf die sich die Verfechter der christozentrischen These gern berufen (Spr 8,22f und Kol 1,15–17), wird man kaum ernsthaft in jenem christozentrischen Sinne deuten dürfen. Diese Feststellungen brauchen jedoch nicht unbedingt gegen die Berechtigung der These selbst zu sprechen; denn kennzeichnend und ausschlaggebend für die Theologie der Kirchenväter war ihr konkret-heilsgeschichtliches Denken. Auf Grund dessen interessierte sie weniger die theologische Spekulation darüber, was auch möglich gewesen wäre, als vielmehr das tatsächliche Handeln Gottes, das wir Menschen erfahren haben. Darüber hinaus darf kaum unberücksichtigt bleiben, daß die Väter jeweils zumeist in Auseinandersetzungen standen und ganz bestimmte Anliegen zu verfechten hatten, die es nicht selten notwendig machten, den Schwerpunkt auf eine ganz bestimmte theologische Sicht zu legen (das ungeschmälerte Gottsein wie das ungeschmälerte Menschsein Christi wurde vielfach Häretikern gegenüber mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit der Erlösung begründet), wobei auch durchaus die Frage offenbleiben kann, ob den Vätern überhaupt der nötige geistige Spielraum gelassen war, die Dinge auch von einer anderen Seite her

anzugehen bzw. andere Gesichtspunkte mit in Betracht zu ziehen. Man kann also mit Recht sagen, daß wir es bei den Vätern bestenfalls mit einer unverbindlichen Theorie der Menschwerdung zu tun haben, zu deren widerspruchsloser Annahme keine Glaubensregel zwingt (vgl. Pohle-Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik II, Paderborn 1956, 241).
Nach der patristischen Zeit führte die Entwicklung zu jenen beiden eingangs erwähnten, voneinander verschiedenen Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Menschwerdung und Erlösung. Thomas von Aquin, Bonaventura und die Mehrzahl der späteren Theologen sind im Gegensatz zu Duns Scotus und seinen Anhängern der Ansicht, daß die Erlösung der einzige Grund für die Menschwerdung war. Dabei ist jedoch zu beachten, daß Thomas und Bonaventura diese Meinung keineswegs so scharf verfechten wie spätere Thomisten (vgl. Thomas von Aquin, S. th. III, 1, 3; noch deutlicher In Sent. III, d. 1, q. 1, a. 3; Bonaventura, In Sent. III, d. 1, a. 2, q. 2). Die Polemiker beider Richtungen tun sicher gut daran, die Bemerkung des hl. Bonaventura zu beherzigen, die sich übrigens auch in ähnlicher Form beim hl. Thomas findet, daß die Antwort auf die Frage nach dem Motiv der Menschwerdung letztlich nur derjenige kenne, welcher selbst Mensch geworden ist (beide In Sent. III, aaO.).
Bisher kennen wir keine Zeugnisse, daß vor dem 12. Jh irgendein Autor ausdrücklich die Frage nach dem Motiv der Inkarnation im Sinne der christozentrischen These gestellt hat. Dies geschah, soweit bekannt, erstmalig durch Rupert von Deutz († 1135), seine Antwort erfolgte jedoch nicht eindeutig im Sinne der absoluten Prädestination Christi. Diese eindeutige Antwort gab etwa zwanzig Jahre später Honorius von Autun, der allerdings die Frage unter einem anderen Gesichtspunkte anging als später Duns Scotus. Für die christozentrische These spricht sich Robert Grosseteste († 1253) aus; Albert der Große († 1280) entscheidet sich nicht definitiv; nicht klar auszumachen ist auch die Position Alexanders von Hales († 1245); Odo Rigaldi vertritt einen ähnlichen Standpunkt wie Bonaventura. Wirkliche Vorläufer der scotischen Lehre sind Matthäus von Aquasparta und Wilhelm von Ware. Duns Scotus selbst hat zwar die Frage nur mehr nebenbei berührt, diese aber präzisiert und kurz und klar die Prinzipien für die Begründung der christozentrischen These aufgestellt (Rep. Par. III, d.7, q.4; Ord. III, d.7, q.3). Er zählt mehrere Gründe auf, daß die Sünde nicht die *conditio sine qua non* für die Menschwerdung gewesen sein kann; als adäquaten Beweggrund für die Inkarnation betrachtet er, daß Gott von einem außer ihm Existierenden *summe* geliebt werden wollte.
Obwohl sich Duns Scotus selbst nicht ausdrücklich auf Kol 1, 15–20 beruft (der Grundgedanke dieser Stelle klingt jedoch in seiner Argumentation an), dürfte das theologische Urteil über die christozentrische These nicht zuletzt doch davon abhängen, wie Kol 1, 15–20 interpretiert werden muß, näherhin, ob Christus als *Verbum incarnatum* Subjekt der ganzen Perikope ist.

R. GUARDINI, Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung. Düsseldorf 1921; H. SCHLIER, κεφαλή, ἀνακεφαλαίομαι, in: ThW III (1938), 672–682; A. GRILLMEIER, Der Gottessohn im Totenreich, in: ZKTh 71 (1949), 1–53. 184–203; B. BRINKMANN, Die kosmische Stellung des Gottmenschen in paulinischer Sicht, in: WiWei 13 (1950), 6–33; G. SÖHNGEN, Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, in: Die Einheit in der Theologie. München 1952, 173–211; K. ADAM, Der Christus des Glaubens. Düsseldorf 1954; W. DETTLOFF, Die Lehre von der acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre. Werl 1954; B. STOECKLE, Die Lehre von der erbsündlichen Konkupiszenz in ihrer Bedeutung für das christliche Leibethos. Ettal 1954; O. SIMMEL, Abgestiegen zu der Hölle, in: StdZ 156 (1954/55), 1–6; A. BENGSCH, Heilsgeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werke Adversus haereses des hl. Irenäus von Lyon. Leipzig 1957; M. SCHMAUS, Ämter Christi, in: LThK I (²1957), 457–459; C. ANDRESEN, Erlösung (dogmengeschichtlich), in: RGG II (³1958), 590–594; W. DETTLOFF, Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Christologie des Johannes Duns Scotus, in: WiWei 22 (1959), 17–28 (Lit.); J. GEWIESS–F. LAKNER–A. GRILLMEIER, Erlösung, in: LThK III (²1959), 1016–1030 (Lit.); W. HILLMANN, Erhöhung Christi, in: LThK III (²1959), 989–990; A. GRILLMEIER, Höllenabstieg Christi, Höllenfahrt Christi, in: LThK V (²1960), 450–455; F. J. SCHIERSE–J. RATZINGER, Himmelfahrt Christi, in: LThK V (²1960), 358–362.

W. Dettloff

L. W. GRENSTEDT, A short History of the Doctrine of the Abonement. Manchester 1962; D. LYNN, Christ's Redemptive Merit. The Nature of its Causality according to St. Thomas. Rom 1962; F. BOURASSA, Le satisfaction du Christ, in: Sciences Ecclésiastiques 15 (1963), 351–382; DERS., La rédemption par le mérite du Christ, in: ebd. 17 (1965), 201–229; A. HEUSER, Die Erlösungslehre in der katholischen deutschen Dogmatik von B. P. Zimmer bis M. Schmaus. Essen 1963; M. VAN CASTER, La Rédemption située dans une perspective personnaliste. Brüssel 1964; I. C. ROTTENBERG, Redemption and Historical Reality. Philadelphia 1964; A. HULSBOSCH, Die Schöpfung Gottes. Schöpfung, Sünde und Erlösung im evolutionistischen Weltbild. Wien 1965; G. MARTELET, Sur le motif de l'Incarnation, in: Problèmes actuels de Christologie. Brügge 1965, 35–80; D. SÖLLE, Stellvertretung. Stuttgart ²1965; A. BSTEH, Zur Frage nach der Universalität der Erlösung. Unter besonderer Berücksichtigung ihres Verständnisses bei den Vätern des zweiten Jahrhunderts. Wien 1966; J. M. GONZÁLEZ-RUIZ, Erlösung und Auferstehung, in: Concilium 2 (1966), 34–44; K. RAHNER, Erlösung, in: SM I (1967), 1159–1176; DERS., Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen, in: Schriften zur Theologie VIII. Einsiedeln 1967, 218–235; W. BREUNING, Jesus Christus der Erlöser. Mainz 1968; B. A. WILLEMS, Erlösung in Kirche und Welt. Freiburg 1968.

ERZIEHUNG

1. *Wesen und Aufgabe der Erziehung.* Ein Kind kommt zur Welt: hilflos, ungeformt, außer durch die genetische Bestimmung, abhängig von der fürsorgenden Liebe seiner Eltern, aber voller verborgener Fähigkeiten. Es wird in eine geformte Welt hineingegeben: in ein Elternhaus, in eine Gemeinde, in eine Landschaft, in ein Volk. Kaum ist es geboren, fängt diese Umgebung an, das Kind zu bestimmen: Das Klima wirkt sich aus, Menschen und Dinge treten in den erwachenden und sich langsam erweiternden Gesichtskreis; Laute werden hörbar, in einer allmählich verständlich werdenden Sprache wird das Kind angesprochen. Die Organe werden eingeübt, Gegenstände werden begriffen, die ersten Fragen tauchen auf. Im Umgang mit Eltern, Geschwistern und anderen Menschen seiner Umgebung lernt das Kind seinen Namen kennen, es lernt sich behaupten, es erfährt, daß es geliebt wird. Das Kind ist auf dem Weg, selbständig zu werden;

ausgesetzt allen Wirkungen der Welt, den Gefährdungen, in die Irre zu gehen und seinen Weg zu verfehlen, aber auch mit unendlich vielen Möglichkeiten, die vor ihm liegen und die es zu ergreifen gilt.
Die Erziehung hat die *Aufgabe*, die Gestaltwerdung eines Menschenkindes zu erleichtern; das Ungeformte soll geformt, das Unentfaltete entfaltet, das Ungestaltete gestaltet werden. Aus dem Kind soll ein gereifter Mensch werden, der fähig ist, Verantwortung zu übernehmen, selbst zu bestimmen, Aufgaben zu erfüllen. Aber kein starres Bild, kein unwirkliches, einheitliches Ideal soll verwirklicht werden; die jeweilige Einmaligkeit in ihrer Vielschichtigkeit soll zum Durchbruch kommen. Die →Person soll in ihrer »sittlichen Bewältigung dieser Existenz« (R. Guardini, Grundlegung der Bildungslehre. Würzburg 1953, 33) ihr Dasein anerkennen und in Verantwortung übernehmen. Weil menschliches Dasein Wegcharakter hat und →Leben nur in seinem dynamischen Werde-Gang faßbar wird, deshalb ist auch Erziehung vor allem Wegweisung und Weggeleit. Vom »Ziel« der Erziehung kann man nur sprechen, wenn man diesen Wegcharakter bedenkt, das Ausgestrecktsein auf das Kommende. Aber die Zukunft kann nicht berechnet und vorausgesagt werden. Trotzdem muß man dafür vorbereitet werden, weshalb heute der Versuch gemacht wird, eine prospektive Pädagogik zu entwickeln (F. Schneider, L. Englert). »Der Sprachgebrauch der Pädagogik kennt zahlreiche Bilder, die ihren finalen Charakter erkennen lassen. Wenn wir in der Erziehung von ›führen‹ sprechen, ist darin immer ein Ziel enthalten, zu dem hingeführt werden soll. Wenn wir das ›Wachsenlassen‹ betonen, so liegt im Bilde des Wachstums und der Entwicklung die Vorstellung der Reife. Wo von ›Wegen‹, ›Methoden‹ und ›Mitteln‹ gesprochen wird, ist an das Ende gedacht, zu dem die Wege hinführen, und an das Ziel, dem die Methoden dienen, ebenso wie Mittel für einen Zweck bestimmt sind. Das ›Bilden‹ vollendet sich im Gebilde, im fertigen Werk, das ›Formen‹ zielt auf das Gewinnen der Form. Alle diese Begriffe sind in ihrer Zielgerichtetheit Ausdruck einer Bewegung und kennzeichnen die Dynamik, die aller Erziehung eigen ist« (W. Scheibe, Die Pädagogik im XX. Jahrhundert. Stuttgart 1960, 42).
Erziehung unterscheidet sich von Dressur durch das sorgsame Hinhören auf die spezifische Eigenart eines Kindes. Es soll nicht auf bestimmte Fertigkeiten gedrillt werden, es soll keine feststehende Norm angewandt und kein Typ angezielt werden, vielmehr soll sich das Einmalige dieses Lebewesens mit seiner Erbanlage und seinen Möglichkeiten auswirken. – Damit diese Aufgabe erreicht werden kann, muß die Erziehungswissenschaft sich der Hilfe angrenzender Wissenschaftszweige bedienen, der philosophischen Anthropologie, der Psychologie (Konstitutions- und Typenlehre, Charakterologie), der Soziologie, der Medizin und Biologie (Vererbungslehre) u.a.; sie muß die Eigenart der Altersphasen bedenken und die Besonderheit der Geschlechter berücksichtigen. Die Erziehung hat ferner zu bedenken, daß der Mensch Individuum und Gemeinschaftswesen ist,

daß also sein In-sich-Stehen gewährleistet werden, aber auch sein sozialer Bezug zur Entfaltung kommen muß (→Gemeinschaft). Ebenso wird der Mensch durch die Kultur geformt, in die er hineinwächst und die vielfältig auf ihn einwirkt, sowie durch die Natur, die er erlebt und deren Wirksamkeiten und Gesetze er beobachtet.
Weil die Situationen nicht vorherzusehen sind, in die ein Mensch gerät, muß die Erziehung über eine Vorbereitung bestimmter und festliegender Aufgaben hinausgehen. Die →Entscheidungen prägen einen Menschen. Alles hängt davon ab, ob er die rechten Entscheidungen fällen wird; diese müssen jedoch vorbereitet werden.
Um sich kennenzulernen, darf der Mensch zunächst nicht in sich hineingehen, er muß sich nach außen wenden, er muß sich mit der Sachwelt befassen. Die →Welt ist dem Menschen zugeordnet, in ihr soll er seine Kräfte erkennen und schulen. Das bedeutet auf der einen Seite, daß er dadurch seine ihn bestimmenden Eigenschaften erkennt und so zu einer Berufsentscheidung und einem beruflichen Engagement fähig wird. Auf der anderen Seite bedeutet es, die Sachwelt zu erkennen und zu erobern und bestimmte Bereiche der Wirklichkeit in sich aufzunehmen (→Arbeit).
Aber auch in der Hinwendung zur Welt und in ihrer Eroberung erfährt sich der Mensch noch nicht wirklich. »Nirgendwann irrt er häufiger als bei der Erkenntnis seiner selbst« (Th. Kampmann, Erziehung und Glaube. München 1960, 66). Schon in der Hinwendung zur Welt mußte er sich selbst überschreiten, noch viel mehr ist dies geboten, wenn er sich anderen Menschen zuwendet. Dieser Vorgang kann allerdings nur eine antwortende Bewegung des jungen Menschen sein. In der Familie wird das Kind in →Liebe angesprochen und kann aus dieser erfahrenen Kraft sich nun selbst in Liebe den anderen zuwenden. Auch die Beziehung des Erziehers zu seinem Zögling ist nur verstehbar als Dialog, als Zwiesprache, da der Werdende ermutigt wird, sich loszulassen und sich hinzugeben. Die wesenhaft mit dem Dialog verbundene Erziehung führt den jungen Menschen in Bewährungen: in der Welt, in einem Werk, im Gelingen oder Scheitern seines Bemühens. Ein Wertgefühl wird geweckt, die leiblichen Sinne weiten sich und werden verbunden mit den geistigen Sinnen, deren Zentrum das →Herz, die innere Mitte des Menschen ist. Man kann diese erzieherische Bemühung unter der Trias »Pflege, Unterweisung, Disziplinierung« fassen (Th. Kampmann, aaO. 36); man kann auch andere Grundformen des erzieherischen Geschehens einbeziehen: Gewöhnen, Erwecken, Vortun, Auslesen (O. Kroh, Revision der Erziehung. Heidelberg [2]1954, 64–79). Immer steht der Mensch in seinen Möglichkeiten und Fähigkeiten im Mittelpunkt; angezielt wird eine innerweltliche Entfaltung dieser Potenzen.
Wer erzieht, erzieht auf ein bestimmtes *Menschenbild* (→Mensch) hin. Dem Erzieher schwebt ein Leitbild vor, das er im Zögling verwirklichen möchte. Die verschiedenen Auffassungen vom Menschen spiegeln sich deshalb alle auch in der Erziehung, je nachdem, ob eine

positivistische, mechanistische, humanistische oder eine religiöse Vorstellung vom Menschen vorwaltet. Aber der Mensch ist nicht von der Art, daß er durch die Ausformung seiner psycho-physischen Gesamtheit, durch ein funktionsgemäßes Engagement seiner Anlagen zu seiner Vollendung käme. Die Pädagogik ist nicht autonom, sondern sucht nach einer grundlegenden Orientierung. Das Ziel des Menschen ist nicht eine innerweltliche Verwirklichung, denn der Mensch ist geschaffen, um →Gott zu begegnen und darin seine Vollgestalt zu erhalten. Versperrt sich ein Mensch gegen diese Einsicht, kann er sich nicht wirklich »auszeugen«, weil »die Menschwerdung des Menschen überhaupt nicht zu den anthropologischen Möglichkeiten des Diesseits gehört« (Th. Kampmann, Religionspädagogik und Katechetik heute, in: Katechetische Blätter 83 [1958], 103). Das bedeutet nicht, daß die Entfaltung der natürlichen Kräfte des Menschen belanglos wäre. Aber die Erziehung weiß, daß sie keinen »fertigen« Menschen erziehen kann, daß sie die Verwirklichung nicht gänzlich durchführen kann. »Vollendung gibt es hier nicht. Es gibt eine Sehnsucht nach ihr. Sie findet aber im irdischen Dasein keine Erfüllung. Sie ist eine Hoffnung, die aber inhaltlich das Handeln in nichts bestimmt. Sie ist eschatologisch« (R. Guardini, aaO. 35). Die Annahme der eigenen Endlichkeit bringt aber keinen Pessimismus hervor, sondern begründet einen nüchternen Realismus.

Das wesentliche Kennzeichen des Menschen ist nicht seine Geistigkeit oder seine schöpferische Fähigkeit, sondern die durch die Offenbarung zuteil gewordene Erkenntnis, daß der Mensch →Bild Gottes ist (Gn 1, 26ff; 5, 1; 9, 6). Seine Würde besteht darin, in einer besonderen Gott-Ähnlichkeit geschaffen zu sein, die ihn befähigt, als Gottes Statthalter und Beauftragter herrscherliche Aufgaben in der Welt zu übernehmen, besonders aber, als sein Partner Gott zu antworten. Dieses Gespräch mit Gott konstituiert den Menschen in besonderer Weise. Nun erst wird manifest, was im Menschen angelegt ist, auf welches Ziel hin er geschaffen wurde.

Erziehung heißt nun, dem jungen Menschen seine dialogische Stellung zu Gott einsichtig machen, damit er seine Lebenssituation als eine Berufung erkennen kann und die Aufgaben seines Lebens aus der Kraft dieses Gegenüber und in der Verantwortung vor Gott übernimmt. Die Entfaltung der vielfältigen Anlagen, der natürlichen Begegnungsfähigkeit erweist sich auch für die Gottesbegegnung als wichtig. »Um in eine persönliche Beziehung zum Absoluten eintreten zu können, muß man erst wieder eine Person sein« (M. Buber, Reden über Erziehung. Heidelberg [2]1956, 76). Nichts kann nunmehr noch eine absolute Autonomie beanspruchen, aber alles hat in diesem Gefüge seinen Platz. Das spielerische Einüben der kindlichen Kräfte ist ebenso wichtig wie die erwachende Verantwortlichkeit in der Pubertät; die Hinwendung zur Berufsarbeit, zum Weltdienst und der Vollzug der Gemeinschaftlichkeit sind ebenso von Bedeutung wie die Begegnung der Geschlechter (→Geschlechtlichkeit); der sorgsame

Umgang mit den Sachgütern erweist sich als ebenso notwendig wie der gewissenhafte Umgang mit der Sprache, mit der bildenden Kunst. Die Einübung der Kräfte des Leibes (→Leiblichkeit) ist nicht abtrennbar von der geistigen Durchdringung menschlicher →Existenz, und diese vollzieht sich nicht ohne ein kritisches Erkennen der geschichtlichen Stunde. Alles im Leben des Menschen wird anders, wenn er aus dem Wissen um eine übergreifende Welt heraus lebt, wenn seine Grundrichtung nicht einzig auf die innerweltliche Tüchtigkeit und Leistungsfähigkeit geht, sondern auf jene Gottesbegegnung, die sich hier vorbereitet und in der jenseitigen Welt endgültig realisiert.

2. *Erziehung in christlicher Perspektive.* a) Christ wird man nicht durch Erziehung allein. Wohl muß der Vollzug des Glaubens Schritt für Schritt vorbereitet werden, wohl ist es gut, wenn ein Kind in einer gläubigen Atmosphäre aufwachsen kann, aber der Vollzug des Glaubens setzt eine →Entscheidung voraus. Christliche Botschaft wird verkündigt (→Verkündigung), bezeugt, durch Herolde ausgerufen. Die →Apostel sollen Zeugnis geben; sie sollen lehren, dieses Lehren ist indes ein Sprechen aus der Vollmacht Gottes, aus dem Auftrag Christi. Sie sollen mahnen, diese Mahnung ist jedoch ein Ruf, der wecken, der zur →Umkehr ermuntern soll. Die Worte Jesu sind Entscheidungsworte, und auch der Verkünder der Botschaft Jesu hat die Entscheidung herauszufordern. Das erfolgt nicht primär durch moralische Appelle, sondern durch Konfrontierung mit Christus und durch Begegnung mit den Großtaten der Heilsgeschichte. Christliche Erziehung hat eine doppelte Aufgabe. Einmal soll sie den Glauben vorbereiten und ermöglichen, dann soll sie für ein Wachstum, eine Vertiefung und Intensivierung sorgen. Der eigentliche Überschritt zum Glauben entzieht sich unserem Zugriff. Er hat Geheimnischarakter, er gehört zur Ordnung der Gnade.

Stellt sich der Mensch der Wirklichkeit Gottes, dann erfährt er zunächst seine Hilflosigkeit. Seine Selbstsicherheit gerät ins Wanken, er erkennt seine erbsündliche Versehrtheit (→Erbschuld). Wenn er seine Ich-Verschlossenheit aufgibt, wenn er zum Offenen und Hörenden wird, wird er zu einem neuen Dasein gerufen. Nicht zu einer höheren →Sittlichkeit, sondern zu einer Neuwerdung seines Wesens durch die →Erlösung. Das Ziel dieser Neuwerdung ist nicht eine bessere irdische Gesellschaft oder eine größere Gerechtigkeit, sondern das →Reich Gottes, die Gottesherrschaft.

Wenn also der Glaube nicht das Ziel der Erziehung sein kann, weil er nur durch eine Entscheidung vollzogen wird, wenn die →Nachfolge eine Auswirkung des Glaubens ist und nicht eine Folge erzieherischer Beeinflussung, welchen Sinn hat dann die Erziehung innerhalb des Christentums?

Sie bereitet, so ist zu antworten, zunächst die menschliche Ganzheit für den Vollzug ihrer Möglichkeiten vor. Die Öffnung des inneren Ohres ist dabei ein wichtiges Geschehen, das Aufmerksammachen für die Dimensionen des Geheimnisses. – Wenn es gelingt, die Lebendig-

keit Gottes zu bezeugen, seine Wirksamkeit in der Heilsgeschichte glaubhaft zu machen, die Begegnungen der Heiligen mit dem Herrn so vor Augen zu führen, daß die Katechumenen das Sprechen Gottes, das Rufen Christi vernehmen, es nicht als Wissensstoff aufnehmen, sondern als Anruf, dem sie sich stellen müssen, dann ist der eigentliche Schritt von seiten des Erziehers getan. Th. Kampmann nennt den Überschritt von der Ebene des Gewußten zum personal Vollzogenen, von einer diffusen Naturreligiosität zur Kategorie einer glaubenden Begegnung »theozentrische Überführung«. »Theozentrische Überführung öffnet die Augen für jenen geheimnisvollen Vorgang, den weder die Erziehung erstreben noch die Unterrichtung einplanen kann... Sie präpariert den Zögling für das Wagnis und disponiert den Schüler für das Geheimnis. Ein schwer beschreibbarer Vorgang von großer Bedeutung!« (Th. Kampmann, Erziehung und Glaube, 105f)
b) Was bedeutet das aber nun für den *phasengemäßen Ablauf* der religiösen Erziehung? Kann die Hinführung zum Glauben, in die Situation der Entscheidung erst nach dem Personerwachen einsetzen, was ist dann in den früheren Phasen möglich und nötig?
Das Kind wird von Jesus als Typus des empfangenden, vertrauensvollen, des vorbehaltlos offenen Menschen gekennzeichnet (Mt 18, 1–4; Mk 9, 33–37; 10, 13–16). Es ist klein vor Gott, pocht noch nicht auf seine Kraft und kann daher in einer bestimmten Sicht Vorbild für den Erwachsenen sein, weil auch dieser hilfsbedürftig und schwach ist und der Kraft Gottes bedarf. Die Logien über das Kind richten sich freilich nicht an das Kind, sondern an Erwachsene. »Die ›Kinderperikopen‹ wenden sich polemisch an den gesicherten und geltungsbedürftigen Frommen, als Zuspruch aber an den Bedürftigen schlechthin« (H. Stock). In der Kindheit ist ein Vertrauensverhältnis zu Gott als dem Vater grundzulegen, der die Welt und die Menschen aus Liebe erschaffen hat, der sie erhält und ihnen ein großes Ziel gesetzt hat: ein Leben in seiner →Herrlichkeit. Das Gottesbild ist noch nicht kritisch reflektiert, und die Frömmigkeit mag noch naturreligiös bestimmt sein. Aber es wird ein Urvertrauen gestiftet und eine weitere Einführung in die Welt der Mysterien vorbereitet. In der Pubertät ist mit dem Personerwachen die Möglichkeit gegeben, das menschliche Leben von der Partnerschaft mit Gott her zu deuten. Während bisher das →Gewissen noch ein Gewöhnungsgewissen war, kann jetzt der Überschritt zu einem Verantwortungsgewissen grundgelegt werden, das zu einer Mündigkeit der gereiften Person hinüberweist.
Die großen Phasen der *Heilsgeschichte* können auch die Phasen der Glaubensunterweisung verdeutlichen, doch soll damit keine mechanische Parallelisierung der Individualgeschichte mit der Heilsgeschichte behauptet werden. Wenn man die Frömmigkeit der Väter vor Abraham als eine »kosmische →Religion« kennzeichnen kann, darf man vielleicht auch die Frömmigkeit, zumindest die der frühen Kindheit, die die Märchenebene und die Ebene der Wirklichkeit noch

nicht klar unterscheidet, einer kosmischen Religiosität zuordnen. – Abraham erfährt Gott als den Sprechenden und Handelnden, Gott ruft den Menschen aus seinen Bindungen und tut ihm seinen Willen kund, er weist ihm Ziele und öffnet ihm einen Zugang in die Zukunft. So muß auch das Kind in der späten Kindheit erkennen, daß sein Leben ein Umgang mit Gott ist, der es zum →Heil ruft und Pläne mit ihm hat. – Das Volk →Israel erhält ein →Gesetz und muß sich bewähren; die Weisung Gottes durchwirkt den Alltag, im Hinhören auf das Wort Gottes findet das Volk sich selbst, in die Geschichte mit Gott gerufen, wächst es zum Partner Gottes. Auch das Kind macht eine Phase durch, in der die gesetzeshafte Forderung und die gehorsame Erfüllung im Vordergrund stehen. Dabei ist wichtig, daß Gebot und Anforderung sich nicht verselbständigen, sondern verbunden werden mit Gott, der Leben und →Ordnung will. – Schließlich durfte das Volk Israel die Fülle der Zeit erleben und wurde von Christus in die Glaubensentscheidung geführt; es sollte durch den →Gehorsam der →Freiheit, der Kindschaft Gottes teilhaft werden. So wird der junge Mensch mit Christus konfrontiert und soll seinen Glauben realisieren, soll das Wort vernehmen: »Nicht mehr Knecht nenne ich dich, Freund habe ich dich genannt« (Jo 15, 15). Alles das wird nicht durch die Glaubensunterweisung »erreicht«, aber es wird vorbereitet und ermöglicht: das Herz wird geöffnet. Deshalb hat der Erzieher und Katechet zwar nie ein Verfügungsrecht über seinen Pflegling, und er muß sich hüten, ihn durch suggestive Methoden in eine Entscheidung zu locken, aber seine Verantwortung gibt seinem Bemühen einen großen Ernst: »In Christus Jesus habe ich euch durch das Evangelium gezeugt« (1 Kor 4, 15). Die Aufgabe des Katecheten wird also mit der väterlichen Verpflichtung verglichen. »Ich leide Geburtswehen um euch, bis Christus in euch Gestalt gewonnen hat« (Gal 4, 19). Erst durch den Vergleich dieses Geschehens mit dem Geburtsvorgang wird einsichtig, um was es hier geht.

Der Erzieher zum Glauben hin ist nicht in erster Linie Lehrer, der bestimmte Lehren vermittelt, er ist vielmehr Zeuge, der etwas von der Wirklichkeit Gottes und von der künftigen Herrlichkeit erfahren hat und kundtut. Er ist weiterhin Weggefährte und Führer, der die Individualität der ihm anvertrauten Kinder erkennt und ihnen ein Stück Weg ebnet. Er weiß um die Grenzen seiner Möglichkeiten, weiß vor allem, daß keine Erziehung den Menschen erlösen kann. Aber er weiß auch, daß Gott jedem einzelnen die Erfüllung schenken will. »Erziehung bedeutet die Hilfe dazu, daß der Mensch so seine einmalige Individualität findet, daß er wert ist, in alle Ewigkeit als der einzelne vor Gott zu existieren« (K. Rahner).

Freiheit ist das Schlüsselwort christlicher Mündigkeit. Der Mensch ist so geschaffen, daß er zwar immer von der Gefahr bedroht ist, der Unfreiheit zu verfallen, den Mächten dieser Welt, einer sterilen Gesetzlichkeit, der Unfreiheit der →Sünde, aber er ist auch in seinem ganzen Wesen auf Freiheit ausgerichtet, er verlangt nach der wirk-

lichen Freiheit, die er in der Errettung durch →Jesus Christus erhält. Diese Freiheit kann sich jedoch erst auswirken, wenn der Mensch nicht mehr alle seine Möglichkeiten realisieren, nicht alles »Machbare« durchführen will, sondern durch die Hingabe an den, der aus seiner →Gnade die »Neuheit des Lebens« schenkt (Röm 6,4), zur Christusförmigkeit gelangt.

Die *Christusförmigkeit* ist nicht Ziel einer weltimmanenten Erziehung, sondern eine neue Geburt »von oben«. In den →Sakramenten wird das Heilshandeln Gottes gegenwärtig gesetzt und schafft unter den »wirksamen Zeichen« den neuen Menschen. Aber die Sakramente dürfen nicht als magische Praxis mißverstanden werden, sondern setzen →Zeichen für die durch den Glauben vollzogene Erneuerung und für die Auswirkung der erlösenden Hingabe Jesu. Eine subjektive Aneignung und personale Verwirklichung der sakramentalen Gnade ist durchaus erforderlich, weil die Spendung der Sakramente kein mechanischer Vorgang, sondern ein personaler Vollzug ist und im Modus der Freiheit vor sich geht.

Die Aufgabe einer Hinführung zu Christus, zur Gottesbegegnung, hat die frühe Kirche nicht eigentlich als »Erziehungsaufgabe« angesehen. Zunächst mußte der Mensch den Weckruf vernehmen, das Heroldswort vom nahegekommenen Gottesreich. Wenn er den Ruf vernahm und sich auf den Weg machte, wurde er durch die →Liturgie (insbesondere der Quadragese) in die Mysterien eingeführt, was mit einer Unterweisung verknüpft war, meist einer Homilie neutestamentlicher Texte. – Auch heute darf die Glaubensunterweisung nicht die intellektuell geprägte Vermittlung eines systematisch zusammengestellten Stoffes sein, sondern muß versuchen, den Zeugnischarakter der Verkündigung und die Nähe zur Mysterienwirklichkeit zu behalten. So wie in der erneuerten Pädagogik der »erziehende Unterricht« und der Arbeitsunterricht die Lernschule weithin verdrängt haben, muß auch die katechetische Erneuerung erkennen, daß im lebendig gefeierten liturgischen Vollzug die Nähe und Wirksamkeit des erhöhten Herrn deutlicher erfahren werden kann als in einer theoretischen Belehrung. Ebenso hat das →Kirchenjahr einen mystagogischen Charakter und führt durch die einzelnen Feste und die Perikopen des Jahreskreises zum sprechenden und handelnden, zum leidenden und verherrlichten Herrn. Das Kirchenjahr und seine liturgischen Feste geben noch einen wichtigen Hinweis für die christliche Erziehung: Das Kirchenjahr ist kein Selbstzweck, es weist über sich hinaus, es bereitet auf das Kommende. So kann auch die christliche Erziehung immer nur auf das Kommende verweisen und auf den Kommenden, der den Menschen zum Ziel bringen will in die Herrlichkeit des Vaters.

Weil der Erzieher um den Heilswillen Gottes und seine menschgewordene Liebe weiß, braucht er vor seiner Aufgabe nicht zu verzagen. Wenn auch das eigentliche Ziel des Menschen dem Heilshandeln Gottes anvertraut werden kann, so bleibt dem Erzieher noch eine

umfassende Aufgabe. Er braucht dazu →Geduld, um wachsen zu lassen, was an kommenden Möglichkeiten sich vorbereitet. Er braucht →Liebe, weil nur so ein Mensch in seiner Eigenart angenommen werden kann, er braucht →Demut, weil im Kind ein Geheimnis verborgen ist, das nur durch einen demütigen Dienst bewahrt und zur Mitte dieses Menschen wird, er bedarf der →Hoffnung, damit das Kind in seiner Wirrnis und seinen Finsternissen zum Licht komme. Erziehung kann sich nicht auf Techniken und auf letzte Lösungen berufen. Sie steht immer wieder am Anfang, vor der Aufgabe, mäeutische Funktionen zu übernehmen, einem Leben zum Durchbruch zu verhelfen, sich mit einem Werdenden ins Gespräch einzulassen, in einem Fragenden Antworten vorzubereiten, einem Unerfahrenen den Zugangsweg zur Fülle der Welt zu weisen, wirre Kräfte zu lenken, einem Ungeweckten die Spontaneität zu erwecken. Immer wird sich die Erziehung kritisch fragen und überprüfen müssen: Kommen die einander zugeordneten pädagogischen Gegenpole zur Wirkung? Die Individual- und die Sozialerziehung, die autoritative und die freiheitliche? Bleibt hinter den Strafen die Liebe noch erkennbar? Wird durch die Fremderziehung die Selbsterziehung vorbereitet? Wird nur der Anpassungsprozeß an die Umwelt gefördert, oder werden auch die Widerstandskräfte gegen die gleichschaltende Nivellierung wachgerufen? Wird der Zögling schließlich nur ein Redender, oder erhält er ein »hörendes Herz«? Erziehung ist eine Aufgabe ohne ein hier absehbares Ende. »Das Menschengeschlecht fängt in jeder Stunde an« (M. Buber, aaO. 12).

R. Guardini, Grundlegung der Bildungslehre. Würzburg 1953; J. A. Jungmann, Katechetik. Freiburg 1953; O. Kroh, Revision der Erziehung. Heidelberg [2]1954; J. Goldbrunner, Personale Seelsorge. Freiburg [2]1955; A. Petzelt, Kindheit, Jugend, Reifezeit. Freiburg [2]1955; M. Buber, Reden über Erziehung. Heidelberg [2]1956; J. M. Hollenbach, Der Mensch als Entwurf. Frankfurt 1957; Th. Litt, Technisches Denken und menschliche Bildung. Heidelberg 1957; G. Siewerth, Metaphysik der Kindheit. Einsiedeln 1957; Th. Kampmann, Religionspädagogik und Katechetik heute, in: Katechetische Blätter 83 (1958), 97–104. 145–149. 193–199; E. Spranger, Der geborene Erzieher. Heidelberg 1958; O. F. Bollnow, Existenzphilosophie und Pädagogik. Stuttgart 1959; F. W. Foerster, Die Hauptaufgaben der Erziehung. Freiburg 1959; M. Keilhacker, Pädagogische Orientierung im Zeitalter der Technik. Stuttgart 1959; Pius xi., Die christliche Erziehung der Jugend. Enzyklika »Divini illius magistri«. Basel-Freiburg-Wien 1959; H.-H. Stoldt, Die pädagogische Krise der Gegenwart. Stuttgart 1959; J. M. Hollenbach, Christliche Tiefenerziehung. Frankfurt 1960; Th. Kampmann, Erziehung und Glaube. München 1960; W. Scheibe, Die Pädagogik im XX. Jahrhundert. Stuttgart 1960; L. Prohaska, Pädagogik der Begegnung. Freiburg 1961; K. Rahner, Der Erzieher. Der christliche Erzieher in Freiheit und Bindung, in: Sendung und Gnade. Innsbruck [3]1961; H. Schilling, Bildung als Gottebenbildlichkeit. Freiburg 1961; F. Schneider, Katholische Familienerziehung. Freiburg [7]1961; Th. Kampmann, Das Geheimnis des Alten Testamentes. Versuch einer Wegweisung. München 1962.

O. Betz

A. Petzelt, Grundlegung der Erziehung. Freiburg 1961; K. Schaller, Vom »Wesen« der Erziehung. Ratingen 1961; F. Stippel, Ausgangspunkte pädagogischen Denkens. München 1961; G. Otto, Handbuch des Religionsunterrichtes. Hamburg 1964; ders., Schule – Religionsunterricht – Kirche. Göttingen [2]1964; H. Halbfas, Der Religionsunterricht. Didaktische und psychologische Konturen. Düsseldorf 1965; K. Wegenast, Der biblische Unterricht zwischen Theologie und Didaktik. Gütersloh 1965; R. Mühlbauer, Der Begriff »Bildung« in

der Gegenwartspädagogik. St. Ottilien 1965; O. F. BOLLNOW, Sprache und Erziehung. Stuttgart 1966; TH. BALLAUFF, Systematische Pädagogik. Heidelberg 1966; F. STIPPEL, Aspekte der Bildung. Donauwörth 1966; H. ROMBACH, Philosophischer Ansatz zum Erziehungsgeschehen, in: Die Frage nach dem Menschen (Festschrift Max Müller). Freiburg 1966, 261–283; W. OFFELE, Probleme christlicher Erziehung, in: Grenzfragen des Glaubens, hrsg. von Ch. Hörgl und F. Rauh. Einsiedeln 1967, 303–323; H. HALBFAS, Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht. Düsseldorf [3]1970; H. SCHILLING, Grundfragen der Religionspädagogik. Düsseldorf 1970.

ESCHATOLOGIE

Eschatologie ist die Lehre von den Letzten Dingen (Eschata). Als theologischer Traktat hat sie ihre Geschichte, die nicht ohne Wandlung mancher ihrer Anschauungen verlief. Einzelne ihrer Glaubenselemente haben eine Entfaltung erfahren (→Dogma) oder sind erst später in das Bewußtsein der Christenheit getreten, wie die Existenz eines besonderen Gerichtes, während andere wieder zeitweise zurücktraten und theologisch verkümmerten und stagnierten, wie die Lehre vom Weltgericht und von der Hölle. Als Ganzes bedarf dieser Traktat sowohl einer Lösung aus zeitbedingten Formulierungen und Vorstellungen (Mittelalter, Barockzeit) wie einer stärkeren Orientierung an den Aussagen der Hl. Schrift, vor allem des Neuen Bundes. Die verpflichtende Lehre der Kirche selbst ist sparsam und nüchtern formuliert.

Nach der katholischen Auffassung geht es bei der Eschatologie um viel mehr als um bloß das Individuum betreffende Heils- oder Unheilsereignisse. Es handelt sich dabei gleichzeitig immer um heilsgeschichtliche Ereignisse, die auf der Grundlage und auf dem Weg über die vielen Heilsschicksale des einzelnen zustande kommen. Alle Letzten Dinge aber haben die Aufgabe, das Reich und die Herrschaft Gottes heraufzuführen und zu vollenden. Sie sind im eigentlichen Sinne nicht »Dinge«, sondern Vorgänge (→Heil; →Heilsgeschichte; →Reich Gottes).

Gewöhnlich teilt sie die Theologie ein in Eschata, in denen das ewige Schicksal des einzelnen als einzelnen verwirklicht, und in Eschata, in denen dieses Schicksal für alle gleichzeitig vollendet und im selben Augenblick auch der Endzustand der ganzen Schöpfung eben durch diese Vollendung und Verendgültigung des Zustandes aller einzelnen geistbegabten Geschöpfe heraufgeführt wird. Es ist dabei allerdings im Auge zu behalten, daß die sog. »individuellen« Letzten Dinge schon auf den Endzustand der ganzen Schöpfung, den wir auch als »Reich Gottes« bezeichnen können, zielen, weil der einzelne nur in der Gemeinschaft und die Gemeinschaft nur über den einzelnen ihre Vollendung zu erfahren vermag, und daß die sog. »kollektiven« Letzten Dinge, wohl zugleich alle treffend, doch auch den einzelnen vollenden bzw. zu seiner Endgestalt führen. Wenn wir die Einteilung in »individuelle« und »kollektive« Letzte Dinge beibehalten, so im Bewußtsein, daß diese sachlich nicht ganz

scharfe Unterscheidung doch ihre Berechtigung hat und mehr als nur eine Verschiedenheit des Zeitpunktes ausdrückt.

1. *Die individuellen Eschata. a) Der Tod.* Der →Tod ist mehr als ein biologisch-metaphysischer Vorgang, in dem die substantielle Einheit von Leib und Seele (→Mensch) auseinandergelöst, der Leib in der Folge der Verwesung überliefert wird und der Mensch als Mensch aufhört zu sein. Der Tod ist aus der →Sünde erflossen und deren Sold (Röm 6,23). Er war ein Unheilsereignis vor dem Tode des Herrn, das Mittel, wodurch sich →Satan, der »Gewalthaber über den Tod« (Hebr 2,14), für immer des ihm verfallenen Menschen bemächtigte und die Verwesung des Leibes das Siegel dieses endgültigen Schicksals wurde. Wenn auch der Tod heute noch bis zur Auferstehung des Fleisches das Ende des Menschen darstellt, so ist doch Satan nun in der Zeit des Heiles bezüglich der Erwählten alle Macht genommen. Die durch ihr ganzes Leben im Banne der Todesfurcht standen (Hebr 2,14), sind erlöst. Für die Getauften, die glauben und auf den Tod Christi getauft sind (→Glauben; →Taufe), ist der Sinn des Todes gewandelt. In ihnen hat das →Leben schon Macht und ist der Tod des Todes schon geschehen (2 Kor 4,12). Die →Eucharistie besiegelt zusammen mit der Taufe deren Leib schon für das Leben und die Auferstehung. Wenn nach 1 Kor 15,51 die Gerechten am Jüngsten Tage nicht zu sterben brauchen, sondern einfach in die allgemeine Umwandlung einbezogen werden, so ist das Hinweis genug, daß dem Tod die alte Funktion nicht mehr zukommt, sondern schon die neue, nämlich die Auferstehung einzuleiten (→Auferstehung Jesu II).

Theologisch ist für unsere Frage wichtig, daß der Tod das Ende jener Zeit ist, in der dem Menschen noch Verdienste und Mißverdienste möglich sind, wie es katholische Glaubenslehre ist; er ist »die Nacht, da niemand wirken kann« (Jo 9,4). Er bringt die Verendgültigung des ewigen Loses des Menschen. Mit ihm hört jede Möglichkeit auf, dieses Los zum Guten oder Bösen zu wenden. Eine in der heutigen Theologie erhobene Frage ist, ob der Tod nur passiv erlitten wird oder ob er wach und aktiv und daher auf eine für uns unbegreifliche Weise personal bestanden werden kann; im letzteren Fall würde er existentiell den letzten Punkt der irdischen Lebenslinie bedeuten, auf dem der Mensch im Licht und in der Kraft einer letzten →Gnade noch sein Schicksal entscheiden kann; er wäre der Augenblick einer »Endentscheidung«, in der alle Entscheidungen eines Lebens zusammengefaßt würden (vgl. A. Winklhofer, Das Kommen Seines Reiches, 309ff; →Entscheidung; →Krankensalbung; →Tod II).

b) *Das Gericht.* Das →Gericht folgt nach kirchlicher Lehre sofort nach dem Tod (D 464, 530, 693). Es wird das »besondere Gericht« genannt, weil es zum Unterschied von dem »allgemeinen Gericht« nur über den eben gestorbenen einzelnen Menschen ergeht. Dogmatisch und nach den lehramtlichen Äußerungen der Kirche ist mit diesem »besonderen Gericht« nicht so sehr der Gerichtsvorgang, sondern der *Vollzug* dieses Richterspruches gemeint, nämlich die sofort nach dem Tode des

individuellen Menschen in Kraft tretende →Vergeltung, Lohn und Strafe, die unabänderlich sind. Es geht also weniger darum, *wie diese* Vergeltung in Kraft tritt als darum, *daß* sie *sofort* in Kraft tritt.
Damit ist zugleich Antwort auf die Frage nach dem Zustand der abgeschiedenen Seelen zwischen Tod und Auferstehung gegeben (→Unsterblichkeit). Die Kirche gibt mit Paulus die Antwort, daß die im Herrn Entschlafenen »beim Herrn sind«, daß sie also nicht schlafen, wie die Hypnopsychiten annehmen, und auch nicht ausgelöscht oder tot sind, wie die Thetnopsychiten meinen. Die Seelen der Abgeschiedenen kommen mit dem Tod an ihren endgültigen Ort und in den Genuß des Lohnes und der Strafe, die sie verdienten. Es war Johannes' XXII. private theologische Lehre, jene Seelen schliefen zwar nicht, aber soweit sie in der Gnade Gottes hinübergingen, seien sie bis zum Jüngsten Tag weder im Fegfeuer noch im Besitz der Anschauung Gottes, sondern nur im Besitz einer natürlichen Glückseligkeit. Das »besondere Gericht« führt die gestorbenen Gerechten sofort ihrem übernatürlichen Lohne zu. Die Bulle »Benedictus Deus« von 1336 hat die Lehre Johannes' XXII. zurückgewiesen. Für die verstorbenen Gerechten gilt: »Heute noch wirst du bei mir im Paradiese sein« (Lk 23,43). Es gibt nach katholischer Lehre nur *ein* Zwischenstadium, und zwar nur für die Auserwählten, die im Herrn entschlafen sind, aber noch einer letzten Läuterung bedürfen, das Purgatorium.
Da aber Lohn und Strafe nicht automatisch eintreten, sondern von Gott verhängt werden, so ist es klar, daß ihnen etwas wie eine Sentenz, ein Richterspruch Gottes vorausgeht, der vielleicht im Augenblick des Todes von seiten des Sterbenden bewußt vorbereitet wird, aber sicher sofort hernach in aller Wachheit und Bewußtheit kraft eines übernatürlichen →Lichtes erkannt, erfahren und anerkannt wird, so daß er der Seele in seiner inneren Gerechtigkeit vorbehaltlos einleuchtet. Die Seele erkennt in diesem Moment den Wert ihres irdischen Lebens und zieht die Summe aus all ihren Werken. Diese sind wohl noch nicht ausgelaufen; sie tragen immer noch Früchte und bringen Wirkungen hervor, aber ihr Grundcharakter, gut oder böse, liegt bereits fest. Der Urteilsspruch Gottes beim »besonderen Gericht« ist daher unwiderruflich und unabänderlich (→Erlösung; →Rechtfertigung).
c) *Das Fegfeuer*. Nicht alle, die im »besonderen Gericht« in den Himmel eingewiesen werden, haben die Voraussetzung, auch sofort in den Himmel einzugehen. Sie müssen nach der katholischen Glaubenslehre zuvor ein Stadium der Läuterung, das Purgatorium oder, wie es im germanischen Sprachraum bezeichnet wird, das Fegfeuer, durchschreiten. Wir kommen damit zu einem mit konfessioneller Problematik belasteten Thema. Wie wir nach der Hl. Schrift und auch nach der Lehre der Kirche wenig über den Zustand der Toten zwischen Tod und Auferstehung des Fleisches wissen, so wissen die Theologen bei weitem nicht so viel über das Fegfeuer, wie die Prediger und frommen Schriftsteller einstens zu wissen glaubten. Das kirchliche Lehramt sagt nur – so ist es auch Glaube der Griechen –, daß die Seelen,

die entweder auf Grund ihnen noch anhängender läßlicher Sünden und Unvollkommenheiten oder zeitlicher Sündenstrafen noch unvollendet sind, nach dem Tode einer Reinigung und Läuterung bedürfen (D 456, 570ff, 693, 840, 983, 998, 2147a) und darin auf vielfältige Weise durch die →Kirche unterstützt werden können, wie durch Fürbitten, Almosen, Genugtuungen, Ablässe und besonders das Meßopfer (D 427, 456, 464, 535, 693, 780, 983, 998, 723a, 729, 1542, 1469; →Gebet; →Stellvertretung). Der Begriff des Feuers findet sich in den feierlichen Lehrentscheidungen der Kirche nicht (vgl. D 570) und darf daher nicht urgiert werden.
Gewiß taucht bei Innozenz IV. und Clemens VI. der Begriff des Feuers in ihren Verlautbarungen zum Fegfeuer auf, aber er läuft nur mit; er wird nicht in einem eigentlich definitorischen Sinne erwähnt. So kann er durchaus bildlich genommen werden in dem Sinne, daß besonders jene Seelen, die zwar in der Gnade hinübergegangen, aber noch weit von der letzten Umgestaltung und Vereinigung mit Gott entfernt sind, etwas wie ein Glühen der Sehnsucht und ein Brennen des →Herzens empfinden, das als Feuer bezeichnet werden kann, zumal wenn diese in ihnen noch waltende Unvollendetheit auch als Schuld empfunden werden muß (→Analogie).
Man darf dabei den Strafcharakter des Fegfeuers nicht überspannen. Es ist wesentlich der Ort einer Läuterung, die innerlich sogar in einer schon tief erfahrenen Vereinigung mit Gott durch die Gnade wurzelt und ohne diese nicht möglich wäre. Wie wir das Purgatorium einen Ort der Strafe nennen, dürfen wir es einen Ort des Lohnes nennen, da Gott in ihn seine Getreuen ruft, die in der heiligmachenden Gnade mit ihm verbunden, aber noch nicht rein genug sind. Diesem Zustand haftet wohl der Charakter des →Leidens an; denn das ganze innere Gefälle des Menschen drängt zu Gott. Es kann in dieser Welt wohl durch Ersatzgüter aller Art überblendet werden, in den Erwählten aber wird es als glühendes Heimweh nach Gott wirksam. Es mag selbstverständlich sein, daß es dabei auch Freuden des Fegfeuers gibt, Freuden der Zuversicht und des Dankes, daß Gott überhaupt in seiner Güte die Möglichkeit gewährte, sich durch Leiden zu vollenden.
Es darf dabei nicht übersehen werden, daß im Fegfeuer nur mehr Gott in der Seele wirkt und sie nichts mehr zu leisten vermag, als daß sie sich diesem Wirken in ihr ergibt. Die Seele vermag nicht anders, als demütig und dankbar die über sie verhängten Leiden der Verbannung von Gott anzunehmen. Was so an ihr geschieht, geschieht völlig ohne ein Verdienst. Die passiven Nächte der Seele, um die die Mystiker wissen (→Mystik), geben uns einen Begriff von diesem »werklosen« Leiden.
Die katholische Fegfeuerlehre ist in der Hl. Schrift direkt und über Andeutungen hinaus (D 456, 777) nicht zu finden. Die für das Fegfeuer angeführten Texte wie 2 Makk 12, 42; Mt 12, 32 oder gar 1 Kor 3, 12ff dürfen weder als ganz unrichtig und unwichtig zur Seite geschoben noch als »Schriftbeweise« für das Fegfeuer überfordert wer-

den. Es liegt ein mehr als 1700jähriges Zeugnis der lebendigen →Tradition vor, das in die unmittelbar nachapostolische Zeit zurückreicht, einer Tradition, die sich früh schon nicht selten auf eben diese Schriftstellen stützt (Y. Congar, in: Mysterium des Todes, 241 ff).
In der Lehre vom Fegfeuer zeigt sich in der heutigen Theologie eine deutliche Tendenz, diese Reinigung und Läuterung grundsätzlich von jener in der Hölle zu trennen. Im Mittelalter und in der Barockzeit war die Wahrheit vom Purgatorium stark von den Predigern geformt und so beschrieben worden, als sei das Fegfeuer von der Hölle nur durch eine beschränkte Dauer verschieden. Die heutige Wandlung der Auffassungen ist auch bedingt durch die Besinnung auf die modifizierte Purgatoriumslehre der →Ostkirche, die mehr den Gesichtspunkt der Läuterung als der Strafe in den Vordergrund rückt. So sieht man auch wieder deutlicher, daß die »Armen Seelen« nicht bloß Glieder der »leidenden« Kirche sind, die für die Erleichterung ihres persönlichen Loses nichts tun und verdienen können (D 778) und auf die mannigfaltige Hilfe von seiten der »streitenden« Kirche angewiesen sind, sondern auch für die Glieder der »streitenden« Kirche zu bitten und zu leiden vermögen.
d) *Der Himmel.* Nach Erlangung der letzten Vollkommenheit durch die Läuterung im Fegfeuer wird der Seele schon vor der Auferstehung des Fleisches der Himmel zuteil.
Dieser Himmel ist sowohl ein »Ort« wie ein Zustand. Es fehlen uns die Vorstellungsmöglichkeiten, um diesen Ort rein geistiger und übernatürlicher Existenz lokalisieren zu können. Zudem ist auch wichtiger, zu wissen, was er als Zustand bedeutet, als »wo« er ist. Der Himmel ist in einem Teil der Offenbarungsaussagen sicher ein Wort für Gott, dessen Namen die Juden auszusprechen sich scheuten (→Gott IV): Wer im Himmel ist, ist also bei Gott. Dabei ist in diesem Zustand einer vorläufigen Seligkeit, der mit der Auferstehung in einem verklärten Leibe einer neuen Phase entgegengeführt wird, zu unterscheiden zwischen dem, was er ist, und der Seligkeit, die daraus fließt. »Wer im Himmel ist, schaut Gott wie er ist« (D 530), erkennt ihn auf eine überrationale Weise (D 1669) von Angesicht zu Angesicht, ist mit ihm eins, ist in einen Lebensaustausch mit ihm getreten, der zugleich die Form der höchsten diesem Menschen möglichen Verherrlichung Gottes darstellt. »Das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen und den du gesandt hast, Jesus Christus« (Jo 17, 3). Aus dieser *visio Dei immediata, intuitiva et fruitiva* erfließt die *beatitudo*, die Seligkeit dessen, der diesen Zustand erreicht hat. Dieser Zustand der Gottesschau ist übernatürlicher Art und wird anfanghaft schon im Stand der heiligmachenden Gnade erlangt.
Katholische Lehre ist dabei, daß diese Seligkeit nach Verdienst und Erwählung verschieden ist. Der Lohn des Himmels ist ungleich (D 693), aber er ist ewig (D 16, 40, 228a, 347, 429, 464, 1716) und leidet keine Unterbrechung mehr (D 530).
Von den Seligen aber, die zugleich in einer beglückenden Gemein-

schaft mit den →Engeln leben, geht auch Hilfe für die streitende und leidende Kirche aus. Wir glauben, daß sie an den Schicksalen der Kirche auf Erden und ihrer Glieder innerlich teilnehmen. Diese Teilnahme wird auch aktiviert durch das Gebet, das die Gläubigen auf Erden an sie richten (→Heiligenverehrung).

e) *Die Hölle*. Das Gegenteil des Himmels ist die Hölle; sie besteht auch noch nach Christus fort (D 536). Sie ist der Ort und Zustand der ewigen Unvollendetheit (D 40, 321, 410, 429, 457, 464, 493a, 714, 1525). Die Hölle ist ein Strafzustand, der in der ewigen und endgültigen Entfernung aus der Nähe Gottes besteht. Da aber schon die Todsünde einen solchen Zustand der Ferne von Gott als Abkehr von ihm bzw. als Hinkehr zu den Geschöpfen begründet, so sieht man das innere Wesen der Hölle eben in der Todsünde selber, in der die Verdammten gestorben sind. Sie stellt den Verlust *(damnum)* des höchsten Gutes dar, ohne das der Mensch nicht glücklich zu sein vermag, schon gar nicht mehr in der Ewigkeit, wo er über diesen Verlust nicht mehr durch Ersatzgüter hinweggetäuscht werden kann. Aus diesem Verlust ergibt sich eine für uns geheimnisvolle, abgründige Qual der Seele, wenigstens da, wo dieser Verlust durch eine persönliche Sünde selber verschuldet wurde. An die Stelle der Verbundenheit mit Gott tritt eine tödliche Verbundenheit mit dem Teufel zu einem *corpus diabolicum*, wie manche Texte der Hl. Schrift vermuten lassen (1 Jo 3, 8; Röm 6, 6ff).

Es ist aber Lehre der Kirche, daß mit dieser Qual, die aus der »Strafe des Verlustes« entspringt, noch eine zusätzliche Strafqual *(poena sensus)* verbunden ist, die in der Hl. Schrift als »Feuer« (Mt 5, 22; Mk 9, 43 usw.) oder »Finsternis« (Mt 8, 12) bezeichnet wird. Die Theologen sind sich einig darüber, daß, wenn es sich dabei um ein wirkliches Feuer handelt, dieses Feuer nicht von irdischer Art ist. Es bleibt aber auch die Möglichkeit, anzunehmen, daß dieses Feuer nur ein Bild für ein zusätzliches Strafleiden überhaupt ist, dessen Natur wir nicht näher zu bestimmen vermögen, etwa für das Leiden, das dem Gottentfremdeten aus der Begegnung mit der ihm radikal fremd gewordenen Gottesschöpfung erwächst.

Festzuhalten ist die Ewigkeit der Höllenstrafe (D 16, 40, 1606, 211, 228a, 410, 429). Die Ewigkeit der Hölle hat ihren Grund sowohl im positiven Strafwillen Gottes als auch in der inneren Bekehrungsunfähigkeit des Verdammten, der in der Todsünde verhärtet ist. Letzten Endes aber liegt der Grund dafür in dem für uns unfaßbaren Sachverhalt der →Ewigkeit, der kein Nachher kennt und »stehendes Jetzt« *(nunc stans)* ist. Es ist in der →Offenbarung des Neuen Bundes immer wieder die Rede vom ewigen und unauslöschlichen Feuer (Mt 25, 41) sowie von der ewigen Pein, der die Verdammten unterliegen, und zwar mit ähnlicher Endgültigkeit, wie die Seligen des Himmels ewig leben. Im letzten ist die zeitlich unendliche Strafe der Hölle für ein endliches Geschöpf in sich nicht rational zu begreifen. Aber als ein Element der Offenbarung ist sie festzuhalten und von der Kirche frag-

los allzeit festgehalten worden (D 16, 40, 160b, 211, 228a, 410, 429, 457, 570, 714).
2. *Die kollektiven Eschata. a) Die Wiederkunft Christi (Parusie).* Im Mittelpunkt der »allerletzten« Dinge steht die Wiederkunft Christi. Diese bringt den ewigen Tag Gottes, den die →Herrlichkeit des Herrn erhellt (Apk 21, 23). Es ist eine allen Christen gemeinsame Glaubenswahrheit, daß Christus wiederkommen und daß dann das Ende der Welt sein wird. Jesus hat dieses Geheimnis der Zukunft selber wiederholt so klar ausgesprochen, daß es im Glauben der Kirche keiner Entfaltung und Begründung mehr bedurfte. Mit dieser Wiederkunft ereignen sich zugleich alle Dinge, die wir mit dem Begriff des Jüngsten Tages verbinden, wie die Auferstehung des Fleisches, das »allgemeine Gericht« und der Untergang bzw. die Erneuerung und Umgestaltung der →Welt.
Diese Wiederkunft des Herrn kommt machtvoll und unerwartet. »Wie der Blitz im Osten aufzuckt und bis zum Westen leuchtet, so wird es auch mit der Wiederkunft des Menschensohnes sein« (Mt 24, 27). Da ergreift der Herr die Herrschaft über alle Schöpfung. »Die Herrschaft über die Welt gehört jetzt unserem Herrn und seinem Gesalbten« (Apk 11, 15). »Mit seinem Engelsheer offenbart sich der Herr Jesus vom Himmel her in Feuerflammen« (2 Thess 1, 7). »In großer Macht und Herrlichkeit« (Mk 13, 26) demonstriert er seine neue Gegenwart in der Welt und »macht alles neu« (Apk 21, 5).
Schon die Jünger fragten, wann das sein wird. Jesus lehnte eine Antwort darauf ab und gab doch Anzeichen dafür an, daß dieser Tag nahe sei. Es kann nicht behauptet werden, daß dieser Tag mit einem natürlichen Ende der Welt zusammenfalle (D 717a); Christus kommt nicht, weil ein Ende sei, sondern weil er kommt, erfolgt das Ende, das der Welt bestimmt ist. Die →Apostel scheinen noch für ihre Zeit mit der Parusie gerechnet zu haben. Die Naherwartung der Urkirche und die Fernerwartung der heutigen Christenheit sind nicht ganz in Einklang zu bringen. Die Anzeichen der nahen Parusie, die wir in der Schrift finden, geben keine Möglichkeit, die Länge der Zeit zwischen ihrem Auftreten und dem, was sie anzeigen, zu bestimmen. So sind der große Glaubensabfall, das Auftreten falscher Propheten (Mt 24, 4; 2 Thess 2, 3), das Faktum, daß das Evangelium auf der ganzen Welt verkündet ist (Mt 24, 14), oder die Bekehrung von ganz →Israel nach Röm 11, 25 solche Zeichen der »nahen« Parusie. Dazu kommt auch das Auftreten des Antichrist, des »Menschen der Gesetzlosigkeit«, des »Sohnes des Verderbens«, »der sich über Gott und alle Heiligen erhebt« (2 Thess 2, 3–12; vgl. 1 Jo 2, 18–22). Er hat seine Vorläufer in all jenen, die als Inhaber einer politischen →Macht gegen Christus und das neue Volk Gottes angetreten sind, und eben deshalb ist damit zu rechnen, daß er nicht mit Sicherheit erkannt wird, wenn er einmal erscheint, auch wenn dann der Kampf gegen Christus und seine Gemeinde in einer bisher nicht dagewesenen Schärfe entbrannt sein wird (vgl. die Apokalypse des Johannes). Wenn der Tag Christi, der

»Tag des Zornes« (Röm 2, 5), anbricht, dann vollzieht sich die Wandlung der ganzen Schöpfung zu ihrer endgültigen Gestalt.

b) *Die Auferstehung der Toten.* Wir können dieses Ereignis, das allen Menschen gilt, die je auf Erden lebten, Christus selber als Urheber zuschreiben. Er ist »die Auferstehung und das Leben« (Jo 11, 25). Dabei werden die Seelen aller Verstorbenen (D 40, 287) wieder mit ihrem Leibe ausgestattet (D 1 ff, 13, 16, 20, 30, 86, 242, 347). Es wird der Seele nicht irgendein Leib zuerschaffen, sondern einer, der wahrhaft der ihre ist und eine materielle oder formelle Identität mit ihrem Erdenleibe hat (D 20, 40, 347, 427, 429, 464, 531). Dabei werden die Leiber, die dem Menschen zugeteilt werden, je nach ewigem Lohn oder ewiger Strafe verschieden sein. Der Leib der Verdammten wird nicht »verwandelt«. »Sie werden in bezug auf das, was von der Natur ist, unversehrt wiederhergestellt werden . . .« (Thomas, Contr. Gent. IV, 89); sie erhalten eine »negative Verklärung« (M. J. Scheeben, Mysterien des Christentums, 572). Mit der Auferstehung des Fleisches wird der →Mensch, der mit dem Tode aufhörte und nur mehr der Seele nach existierte, die freilich auf den Leib hingeordnet war und blieb, wieder konstituiert.

Wie dieses Ereignis der Endzeit zustande kommt, wissen wir nicht. Paulus redet davon, daß mit dem Leib ein verwesliches Samenkorn in die Erde gelegt und ein unverweslicher Leib geerntet wird (1 Kor 15, 35 ff). Der letzte Grund der Auferstehung des Fleisches ist Gottes allmächtiger Wille: »Gott gibt eine Gestalt, wie er will« (1 Kor 15, 38).

Dieser Leib ist nach dem Modell des Auferstehungsleibes Christi beschaffen. Deshalb wird ihm eine gewisse Vergeistigung, nämlich Unzerstörbarkeit und Unverderblichkeit, die einen nochmaligen Tod ausschließt, Klarheit, kraft deren der Leib den Glanz der vollendeten Seele an sich trägt und ihn offenbart, Beweglichkeit und Feinheit, durch die er eine absolute Gefügigkeit gegenüber der Geistseele, die ihn durchwaltet, zugeschrieben.

c) *Das allgemeine Gericht.* Die Auferstehung der Toten ist bereits ein Akt des »allgemeinen Gerichts«, da der Mensch, je nach Verdienst oder Mißverdienst, in seiner endgültigen und ewigen Gestalt wieder erweckt wird. Es steht fest, daß das »allgemeine Gericht« nicht der Vater (D 384), sondern der Sohn, d. h. der menschgewordene Sohn, vollzieht (D 13, 40, 86, 255, 287, 422, 427, 462, 464).

Das »allgemeine Gericht« bringt auf keinen Fall eine Apokatastasis (Wiederherstellung) der gefallenen Engel und der bereits verdammten Menschen (D 211). Es hat gegenüber dem »besonderen Gericht« – um nur einige Momente anzusprechen – wohl die Funktion, Gericht über die Geschichte zu sein und die sozial-übernatürliche Bedeutung des einzelnen Menschen im Guten und Bösen, insofern er geschichtsbildend wirkte, aufzuzeigen. Vielleicht ist der letzte Sinn dieses Ereignisses die Unterwerfung der ganzen Schöpfung unter Christus, die Offenbarung der universalen Herrschaft Christi und die Übergabe

dieser ganzen Schöpfung an den Vater durch Christus und eben damit ihre Vollendung (1 Kor 15, 23ff). Das ist zugleich die absolute Überwindung Satans. Hand in Hand damit geht die große Theodizee, die Gott durch Christus vornimmt, der Aufweis des Sinnes sowie der Gottgelenktheit der Geschichte im ganzen wie jedes einzelnen Schicksals.
d) *Das Ende der Welt und ihre Umgestaltung.* Mit der Auferstehung des Fleisches und dem »allgemeinen Gericht« bringt ja die Wiederkunft Christi auch den Jüngsten Tag, d. h. den letzten Tag der Geschichte und der Welt in ihrer bisherigen Gestalt. Was mit ihr an diesem Tage geschieht, ist kein Untergang schlechthin, wenn es auch in der Hl. Schrift sehr eindrucksvoll in den Formen eines Untergangs beschrieben wird (Lk 21, 25; Apk 21, 1). Nach 2 Petr 3, 12 aber wird »sich der Himmel in Feuer auflösen... Wir aber erwarten gemäß seiner Verheißung einen neuen Himmel und eine neue Erde, worin die Gerechtigkeit ihre Stätte hat«. Diese Erwartung einer neuen Erde und eines neuen Himmels, also einer erneuerten und umgestalteten Schöpfung und der »Wiederherstellung aller Dinge« (Apg 3, 21) gründet sowohl in der atl. wie in der ntl. Offenbarung (vgl. Is 60–66; Apk 21–22).
Die christliche Eschatologie steht bezüglich ihrer einzelnen Ereignisse, der »Letzten« und »Allerletzten Dinge«, und deren Wirklichkeit fest. Theologisch und spekulativ wäre freilich nicht bloß deren innerer funktioneller Zusammenhang, sondern auch deren Gehalt und Wesen über ihre bloße Faktizität hinaus noch genauer zu bestimmen, wenngleich Spekulation und menschliche Neugier, mehr als es in manchen Zeiten der Theologiegeschichte geschehen ist, die Diskretion und Zurückhaltung, mit der hier die Offenbarung spricht, respektieren müssen. Gerade auf dem Gebiet der Eschatologie besteht die Gefahr, daß ein Hinausgehen über das strikt Geoffenbarte zum Abstrusen führt und damit die Offenbarung von den »Letzten Dingen« selber unglaubwürdig macht. Es ist gegen den Sinn der Offenbarung der Letzten Dinge, darüber ein bloßes Wissen haben zu wollen. Sie, die uns ausnahmslos in unserem innersten personalen Sein und Wesen treffen, erheben uns zur Gemeinschaft mit Gott oder versagen uns diese unwiderruflich. Dadurch vollenden sie uns personal bzw. berauben uns des Sinnes unseres Personseins, der allein in der Teilhabe am Leben Gottes liegt. Die Wurzeln der Letzten Dinge sind schon im irdischen Leben in der Gestalt der Gnade, die Leben, und in der Gestalt der Sünde, die Tod ist, da. Ihnen, die Wirklichkeiten des Glaubens, nicht des Wissens sind, muß sich der Christ jetzt schon in aller Bereitschaft zuwenden; denn obgleich sie in echter Weise zukünftige Dinge sind, sind sie ihm im irdischen Leben schon nah, bereiten sie sich ihm vor. Sie sind Dinge, die uns für die Neuordnung und Umordnung unseres Lebens nach dem in Christus erschienenen Willen Gottes in dieser Welt geoffenbart sind und Macht über unser irdisches Leben haben sollen. Die Letzten Dinge wollen gläubig gelebt, nicht neugierig ergründet werden.

F. GUNTERMANN, Die Eschatologie des hl. Paulus. Münster 1932; M. SCHMAUS, Von den Letzten Dingen. Münster 1948 (Lit.); R. GUARDINI, Die letzten Dinge des Menschen. Würzburg [2]1949; Das Mysterium des Todes. Frankfurt 1955; P. ALTHAUS, Die letzten Dinge. Gütersloh [7]1957; F. MUSSNER, Was lehrt Jesus über das Ende der Welt? Freiburg 1958; G. LANCZKOWSKI–H. GROSS–R. SCHNACKENBURG–K. RAHNER, Eschatologie, in: LThK III ([2]1959), 1083–1098; M. SCHMAUS, Katholische Dogmatik IV/2, München [5]1959 (Lit.); A. WINKLHOFER, Das Kommen seines Reiches. Frankfurt 1959; H. U. VON BALTHASAR, Eschatologie, in: Fragen der Theologie heute. Einsiedeln-Zürich-Köln [3]1960, 403–421; A. CLOSS–J. GNILKA–K. RAHNER, Fegfeuer, in: LThK IV ([2]1960), 49–55; J. GNILKA–J. RATZINGER, Hölle, in: LThK V ([2]1960), 445–449; J. HAECKEL–J. SCHMID–J. RATZINGER, Himmel, in: LThK V ([2]1960), 352–358; K. RAHNER, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln-Zürich-Köln 1960, 401–428.

A. Winklhofer

J. ALFARO, Die Menschwerdung und die eschatologische Vollendung des Menschen, in: Catholica 16 (1962), 20–37; J. BRINKTRINE, Die Lehre von den Letzten Dingen. Paderborn 1963; J. ALBERIONE, The Last Things. Boston 1964; J. BLANK, Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie. Freiburg 1964; E. BENZ, Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung. Antwort auf Teilhard de Chardins Theologie der Evolution. München 1965; G. SAUTER, Zukunft und Verheißung. Zürich 1965; L. SCHEFFCZYK, Die Wiederkunft Christi in ihrer Heilsbedeutung für die Menschheit und den Kosmos, in: J. B. Metz (Hrsg.), Weltverständnis im Glauben. Mainz 1965, 161–183; O. CULLMANN, Eschatologie, in: Vorträge und Aufsätze 1925–1962. Tübingen 1966, 303–465; P. HOFFMANN, Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie. Münster 1966; J. MOLTMANN, Theologie der Hoffnung. München [5]1966; P. MÜLLER-GOLDKUHLE, Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts. Essen 1966; K. H. SCHELKLE, Biblische und patristische Eschatologie nach Röm 13, 11–13, in: Wort und Schrift. Düsseldorf 1966, 239–250; N. LOHFINK, Eschatologie im Alten Testament, in: Bibelauslegung im Wandel. Frankfurt/M. 1967, 158–189; K. RAHNER, Eschatologie, in: Schriften zur Theologie VIII. Einsiedeln 1967, 555–612; DERS., Eschatologie, in: SM I (1967), 1183–1192; J. RATZINGER, Heilsgeschichte und Eschatologie, in: Theologie im Wandel. München 1967, 68–89; P. STUHLMACHER, Erwägungen zum Problem von Gegenwart und Zukunft in der paulinischen Eschatologie, in: ZThK 64 (1967), 423–450; L. BOROS, Der Geist eschatologischer Neubestimmung, in: Concilium 4 (1968), 107–112; J. MOLTMANN, Perspektiven der Theologie. München 1968; R. SCHNACKENBURG, Der Christ und die Zukunft der Welt, in: Christliche Existenz nach dem Neuen Testament. München 1968, 149–185; Christliche und marxistische Zukunft (Dokumente der Paulus-Gesellschaft XIV). München o. J.; A. GEORGE – P. MÜLLER – GOLDKUHLE U. A., Eschatologie und christliche Hoffnung, in: Concilium 5 (1969), 1–73; H. GRASS, Das eschatologische Problem in der Gegenwart, in: Theologie und Kritik. Göttingen 1969, 195–229; E. SCHILLEBEECKX, Gott – die Zukunft des Menschen. Mainz 1969.

EUCHARISTIE

I. Biblische Grundlegung II. Die liturgische Ausgestaltung des Abendmahls durch die Kirche III. Die Eucharistie in Lehramt und Tradition IV. Systematische Vertiefung

I. Biblische Grundlegung

Das entscheidende Wesensverständnis der Eucharistie gründet im Stiftungswillen Jesu, wie er in den ntl. Einsetzungsberichten niedergelegt ist. Von ihnen gehören der lukanische (Lk 22, 15–20) und paulinische (1 Kor 11, 23–25) einerseits, der markinische (Mk 14, 22–25) und matthäische (Mt 26, 26–29) andererseits je einem gemeinsamen Traditionsstrom an. Alle vier Perikopen erweisen sich durch ihre vom

Kontext abweichende Sprache, durch die Knappheit der Darstellung (die das einmalige Kolorit des Gründungsmahles verschweigt, das für alle Wiederholungsfeiern Gültige aber hervorhebt), ferner durch unmittelbare Akklamationen an die Teilnehmer, schließlich durch die je länger desto stärkere Angleichung der Kelch- an die Brothälfte als Zitate aus der liturgischen Tradition, beschreiben daher das Abendmahl Jesu im Lichte der urkirchlichen Feier (→Liturgie).

Die ältere Berichtsform liegt bei Paulus und Lukas (ohne dessen späteren Kelchzusatz »für euch vergossen«) vor. Dafür sprechen die frühe Niederschrift des Textes im 1. Korintherbrief (zwischen 54 und 57), die geringere Parallelisierung des Brot- und Kelchteiles, die seltsame rituelle Trennung dieser beiden Elemente durch das dazwischenliegende Mahl, endlich die archaische Gottesknechts-Christologie und die kompositorisch schlichte Aneinanderreihung von Lk 22, 15 bis 18 und 22, 19–20. Paulus kennzeichnet seinen Bericht ausdrücklich als →Überlieferung; sie ist ihm vom historischen Jesus über dessen unmittelbare Augen- und Ohrenzeugen (vgl. Apg 1, 21 f) zugeflossen, stellt also urapostolisches Kerygma dar. Das semitisierende unpaulinische Sprachgewand des Stückes zeigt denn auch seine Herkunft aus Palästina an. Aus liturgischen (Akklamation der Teilnehmer) und hermeneutischen (leichtere Verstehbarkeit) Gründen sind im lukanisch/paulinischen Text aber bereits Wendungen der palästinensischen Ausgangsform gräzisiert, die z. T. bei Markus/Matthäus noch in ihrer ursprünglicheren Gestalt erhalten sind. So ist insbesondere das ὑπὲρ πολλῶν der letzteren älter als das ὑπὲρ ὑμῶν bei Paulus und Lukas. Im Anschluß an Is 53, 12 gebildet, stellt die Formel »für die vielen« einen Semitismus dar, dessen inklusiver, universaler Sinngehalt (»für die Gesamtheit der Menschen«) auf griechischem Boden nicht verstanden und daher umgeändert wurde, der aber ausgezeichnet zur sonstigen Gottesknechts-Theologie des urapostolischen Abendmahlsberichts paßt, ja von ihr förmlich gefordert wird. Die Erzählungen des Lukas und Paulus erweisen sich so als leichte Überarbeitungen einer gemeinsamen Berichtsform, die wohl in Antiochien zu lokalisieren ist, bis in den Anfang der vierziger Jahre und nach Jerusalem zurückweist und sowohl zeitlich als sachlich Jesu letztem Mahle sehr nahekommt. Als diese antiochenisch-palästinensische Grundform schält sich (unter Berücksichtigung der bei Markus bewahrten älteren Ausdrücke) etwa folgender Wortlaut heraus: »Und er nahm Brot, sprach den Segen darüber, brach es und gab es ihnen. Und er sagte: ›Das ist mein Leib, der für die vielen dahingegeben wird. Tut dies zu meinem Gedächtnis!‹ Desgleichen auch den Kelch nach dem Mahl mit den Worten: ›Dieser Kelch ist die Neue Diatheke in meinem Blute.‹«

1. Dieser mit seinen entscheidenden Eigentümlichkeiten von Paulus und Lukas bezeugte *urapostolische* Text klingt in seinen typischen Wendungen (dahingegeben, für die vielen, Neuer →Bund) sprachlich und sachlich unüberhörbar an die Gottesknechts-Kündung in den

»Ebed-Jahwe-Liedern« des Deuteroisaias an. Damit gehört er in die Reihe jener Aussagen Jesu, in denen der Herr seine messianische Berufung darin sieht, das Werk des Ebed zu vollbringen (vgl. Lk 4, 17 bis 21; Mk 8, 31; 9, 31; 10, 33; 10, 45f; Lk 22, 37). Im einzelnen enthält unser Bericht folgendes:

a) Die Worte Jesu kündigen an, er werde nach Gottes Heilswillen (passives Partizip) in Erfüllung von Is 53 das Geschick des Ebed übernehmen, das Werk des Ebed tun; denn sein »Leib« (d. i. seine leibhafte Person) werde in den →Tod dahingegeben werden, und zwar für die vielen, d. h. anstelle und zugunsten der Gesamtheit der Menschen (→Stellvertretung); damit weist Jesus auf sein Martyrium am Kreuz hin (διδόμενον hat auch eine futurische Note). Und als der neue Bundesmittler von Is 42, 6 und 49, 8 werde er sein Blut vergießen (αἷμα = vergossenes Blut); auch der biblische Begriff »Kelch« weist auf das Leiden hin (vgl. Mk 10, 38; Jo 18, 12). In der expliziten Ankündigung Jesu, er werde das Werk des Gottesknechtes tun, liegt zugleich der implizite Anspruch, daß er der Gottesknecht ist (→Jesus Christus).

b) Die im Wort vorausgesagte Hingabe seiner Person in den Tod versinnbildet Jesus nach ebenfalls prophetischer Praxis (vgl. Jr 13, 1–11; 19; Ez 5, 1–5) durch eine Handlung, eine Tatprophetie. Eine solche sagt Kommendes nicht nur voraus, sondern führt es in göttlicher Kausalität herauf, setzt es in Kraft. So symbolisiert und vergegenwärtigt Jesus durch die Hingabe des sakramentalen Brotes als seines »Leibes« zum Genuß die Hingabe dieses Leibes in den Tod, durch die Ausspendung des sein Blut enthaltenden Kelches an die Seinen die Ausgießung seines Blutes für die Seinen. Der jetzige kultische Akt (→Kult) der Darreichung empfängt seinen Sinn und Gehalt, seine Entelechie von der im prophetischen Wort angesagten Heilstat, nämlich von seinem Sterben, aber auch bereits von seiner →Auferstehung, da der getötete Leib und das vergossene Blut laut Stiftungsbefehl auch weiterhin zum →Heil der Welt dargeboten werden sollen.

c) Die Gegenwart der Heilstat wird begleitet, getragen und garantiert von der realen Gegenwart der Heilsperson Jesu als Speise. Denn der Terminus »Leib« (σῶμα) meint als Wiedergabe eines semitischen Äquivalents nicht nur einen Teil am Menschen (im Gegensatz zur Seele oder zum Blut), sondern die ganze konkret-leibhaftige →Person, die vom partizipialen Zusatz wie auch vom Kelchprädikat (»die neue Diatheke«) als jener prophezeite Gottesknecht noch näher bestimmt wird. Ebenso meint der Begriff »Blut« im Semitischen die Lebenssubstanz (Dt 12, 23; Lv 17, 11.14) und ihren Träger, das blutgebundene Lebewesen, besonders sofern es einen blutigen Tod erleidet (Gn 4, 10; 2 Makk 8, 3; Mt 27, 4.25; Apg 5, 28). Seine als leidender Gottesknecht prädizierte Person setzt nun Jesus in den Segensworten mit den dargebotenen Gaben ineins. Diese Identität wird zwar nicht durch das vielberufene, im Bibelgriechischen jedoch mehrdeutige ἐστίν, wohl aber durch die von allen gleichnishaften und allegorischen Aussagen deutlich verschiedene Satzstruktur (nämlich durch die Gleichsetzung

des neutralen Subjekts »dies« bzw. »dieser Kelch«) mit sehr konkreten Prädikaten nahegelegt, durch den Charakter des Abendmahls als wirksame Tatprophetie verdeutlicht, schließlich gestützt und verstärkt durch den Akt der Darreichung und den Genuß der Gaben, die gerade als sein leibhaftes Ich von Jesus dargeboten und von den Jüngern empfangen werden. Daher wird im Abendmahl der *Christus incarnatus et passus* leibhaftig gegenwärtig, jedoch nicht in statischer Ruhe, sondern in seinem Erlöserwirken. Die somatische *Realpräsenz* seiner Person verbindet sich mit der *Aktualpräsenz* seiner Opfertat zu einem organischen Ganzen. Das Abendmahl ist so die sakramentale Gegenwart des ganzen Heilsereignisses Jesus, in dem die Person und ihr Werk unlöslich geeint sind.

d) Das Anamnesiswort erwächst organisch aus der Bundesidee, nicht aus hellenistischen Totengedächtnissen. Schon im AT gehört zum Bund der Kult; letzterer ist als Gedächtnis die Vergegenwärtigung und das Wirksamwerden des Bundesschlusses und -inhaltes. Der Stiftungsbefehl steht auch von daher als historisch echtes Wort Jesu zu Recht im ältesten Einsetzungsbericht. Indem der Herr gebietet, genau das zu tun, was er getan, damit es zu einem »Gedächtnis« seiner selbst komme, will er nicht nur eine formale Gleichheit der Wiederholungsfeiern mit seinem Gründungsmahl, er verheißt auch deren materiale Identität mit diesem. Darum ist die Eucharistie der Kirche nicht eine Multiplikation der Person und des Heilswerkes Jesu, sondern eine multiple Repräsentation derselben. Der Anamnesischarakter bewirkt die inhaltliche Einheit aller Feiern sowohl mit dem Stiftungsmahle Jesu als auch untereinander. So dokumentiert die Eucharistie in aller Deutlichkeit die zeitliche und räumliche Katholizität der Kirche, die sich letztlich immer von Christus her versteht.

2. Der *synoptische* Einsetzungsbericht des Markus/Matthäus darf im ganzen (wenn auch nicht in manchen Einzelheiten) wegen seiner stärkeren Parallelisierung, seines fortgeschrittenen, die beiden sakramentalen Akte um Brot und Kelch eng miteinander verknüpfenden Mahlritus sowie wegen seiner Kelchformel höchstwahrscheinlich als jüngere, aber noch in Palästina mögliche Abzweigung aus der urapostolischen Tradition gelten. Der Kern – und damit auch das entsprechende Verständnis – des urapostolischen Brotwortes bleibt, allerdings ohne dessen ὑπέρ-Zusatz, gewahrt. Beim Kelchspruch aber ist durch eine Umstellung der Prädikatsbegriffe das Blut zur Hauptsache geworden, durch eine Apposition noch unterstrichen. Die neue Formel »Das ist mein Bundesblut, das für die vielen vergossen wird« schließt sich engstens an Ex 24,8 an, wo Moses bei der Einweihung des Sinaibundes das Opferblut hälftig an den Altar, hälftig über das Volk mit den Worten sprengt: »Siehe das Blut des Bundes, den Jahwe mit euch schloß.« Daher stellt auch der markinische Kelchsegen Jesus als den neuen Bundesmittler vor (→Mittler), charakterisiert ihn aber näherhin als *Moses novus* und als Opferpriester, der – in Überbietung des ersten Moses – seinen Bund mit seinem eigenen Blut stiftet (vgl.

Hebr 9, 12). Der sakramentale Trank wird so als *kultisches* Opferblut, also in seiner Trennung vom anderen Opferbestandteil, dem »Fleisch«, aufgefaßt. Um so auffälliger ist, daß das Brotwort selbst nicht auch das dem Opferblut entsprechende Korrelat »Fleisch«, nämlich σάρξ oder κρέας, sondern noch σῶμα (»Leib«) beibehält. Der synoptische Bericht löst sich also nicht völlig vom urapostolischen, sondern variiert diesen. Die Idee des Opfer- und Bundesblutes wie auch die ausdrückliche Erwähnung seiner »Vergießung« weisen im Rahmen der Tatprophetie und auf Grund der futurischen Note des Partizips ἐκχυννόμενον auch hier auf den blutigen Tod Jesu hin. Damit wird dieser selbst nicht bloß als Martyrium, sondern als Kultopfer kategorisiert, bei dem Fleisch und Blut als Opferbestandteile getrennt werden. Die kultopfertechnische Darstellung des Todes Jesu setzt ein (vgl. noch Eph 5, 2; Hebr 9, 26; 10, 10.12). Das am Kreuze verströmende Blut Jesu, in dem nach semitischer Auffassung die Person Jesu gleichsam konzentriert und konkretisiert anwesend ist, wird aber als gegenwärtige Größe im Kelch dargeboten. So spricht auch die synoptische Perikope die sakramentale Gegenwart der sich opfernden Person und ihrer Opfertat, kurz des Heilsereignisses Jesus, aus.

Der *Hebräerbrief* entfaltet die Sicht des synoptischen Kelchwortes: Jesus ist der Hohepriester (7–10), der sein kultisches Opfer am Kreuze ein für allemal dargebracht hat (7, 27 u. ö.). Sein Blut macht das atl. Opferblut kraftlos (9, 12ff.23ff), eröffnet den Zugang ins himmlische Heiligtum (10, 19) und darf als sakramentales Bundesblut bei Verlust des Heiles nicht mißachtet werden (10, 29; →Priestertum).

3. *Paulus*, der früheste Zitator des Abendmahlsberichtes, bietet auch die älteste Bezeugung und damit die letzte exegetische Sicherung überhaupt für dessen realpräsentische Auslegung. Er entnimmt diese nicht dem Hellenismus, sondern der Tradition. Indem er (in seinem Midrasch zum Einsetzungsbericht) den unwürdigen Genuß des Herrenmahls als Versündigung am Leibe und Blute des Herrn und als Ursache göttlichen Strafgerichtes verkündet (1 Kor 11, 27–31), indem er die Gaben als κοινωνία des Leibes und Blutes bezeichnet (10, 16), kommentiert er das ἐστίν der Segensworte im Sinne realer Identität. Sein unmittelbarer Übergang vom Gründungsmahl Jesu zum Herrenmahl der Adressaten (11, 26) läßt erkennen, daß die jetzt in Korinth und allerorten gereichte sakramentale Speise keine andere ist als die damals von Jesus selbst gespendete. Sie ist näherhin identisch mit dem am Kreuze geopferten Leib und vergossenen Blut Jesu; denn einmal ist ihr Genuß eine →Verkündigung des Todes Jesu (11, 26), bei der das Wort nur aussagt, was Handlung und Sein der Gaben beinhalten, zum anderen wird sie mit jüdischen und heidnischen Opferspeisen in Parallele gesetzt (10, 18–21), also wohl aus einer Opferhandlung stammend gedacht; schließlich ist αἷμα schon nach seinem (biblischen) Begriffsgehalt, und zudem als getrunkenes »vergossenes« Blut. In diesen paulinischen Angaben ist der Opfercharakter der Eucharistie impliziert. Die eucharistische Gabe ist aber auch eins mit dem verklärten

Leib des erhöhten Christus, ist sie doch »Kyrios-Mahl« (11,20), »pneumatische Speise und pneumatischer Trank« (10,3f; wahrscheinlich auch 12,13c), ein einziges Brot allüberall und Mittel in der Hand des Erhöhten, die Kommunikanten als seinen universalen Leib, seine Ekklesia (→Kirche), sichtbar zu machen und zu vollenden (10,17: paulinische Variation des urapostolischen Diatheke-Gedankens). Der Versuch protestantischer Exegeten, das σῶμα der paulinischen Abendmahlstexte prinzipiell auf den universalen Christusleib der Kirche zu deuten, scheitert bei 11,24 (und folglich auch für V. 27.29) am Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, bei 10,16 und 11,27 an der Beifügung auch des Blutes, sowie an 10,17, der Sein und Einheit des ekklesiologischen Christusleibes vom Genuß des einen Brotes – nicht aber umgekehrt – herleitet. Die gesegneten Mahlgaben sind nicht nur Sinnbild der Mahlgemeinde, sondern die sakramental-wirkliche Erscheinungsweise des Gekreuzigten und Auferstandenen, der mit ihnen sein blutiges Erlösungswerk den Christen zuwendet, die Kirche als seinen »kommunialen« Leib aufbaut, die Empfänger zu einem christusgemäßen Ethos des Füreinander verpflichtet.

4. *Johannes* berichtet nicht die Einsetzung des Sakraments, statt dessen Abschiedsreden Jesu mit (verhüllten) Hinweisen auf dieses (Jo 13–17). Seine eigentliche Abendmahlslehre bietet er Jo 6,26–63, ferner Jo 19,34 zusammen mit 1 Jo 5,6–8. Die Verheißungsrede Jo 6,26–63, durch das Brotwunder als eine bewußte Vorausdarstellung des eucharistischen Mahles vorbereitet, ist als thematische Einheit und in prinzipieller Ausrichtung auf die Eucharistie konzipiert. Ihr Gegenstand ist die Idee des lebenspendenden Himmelsbrotes und dessen Verwirklichung. Diese geschieht ausschließlich in der gegenwärtigen, vom Himmel herabgekommenen Person Jesu, wovon der erste Teil (V. 26 bis 51 b) handelt, zukünftig aber in der als wirkliche Speise genossenen σάρξ Jesu (51 c–58), d. h. in der Eucharistie als der sakramentalen Verwirklichung und Weiterführung der »Heilstatsache Jesus«. Der eucharistische Charakter der Verse 51 c–58 ergibt sich aus der Fassung von Vers 51 c, die einen Einsetzungsbericht durchscheinen läßt, aus der Beifügung des Blutes (V. 53), aus der Charakterisierung des Fleisches und Blutes als wirkliche Speise und wirklicher Trank (V. 54–58), die zu essen (»zerkauen«) bzw. zu trinken sind. Die Versgruppe wegen ihres eindeutig sakramentalen Charakters als unjohanneische Interpolation eines Redaktors abzuwerten, ist angesichts ihrer johanneischen Sprache und Theologie – das Sakrament ist ein echtes Anliegen des vierten Evangelisten – und der Komposition der ganzen Rede, deren erster Teil schon auf die Eucharistie hin entworfen ist (vgl. V. 27.31.35.48 ff), sachlich nicht gerechtfertigt.

Der auffallende Terminus σάρξ meint, auch in Verbindung mit αἷμα, nicht kultopfertechnisch das bei der Tötung vom Blut getrennte Fleisch, sondern wie das semitische Begriffspaar »Fleisch und Blut« den ganzen konkreten Menschen Jesus, was sich auch aus der Fortführung durch das Personalpronomen »mich« in V. 57 ergibt. Nimmt

schon der Begriff σάρξ kraft seiner inkarnatorischen Färbung (1,14) die Idee der κατάβασις des christologischen Redeteils auf, so macht Johannes diese aber noch ausdrücklich für die Eucharistie fruchtbar und charakterisiert letztere damit als die sakramentale (repräsentierende) Prolongation der Sendung Jesu. Den Opfergedanken bringt er implizit dadurch zum Ausdruck, daß er in der Menschwerdung Jesu (→Inkarnation) bereits den Opfertod mitdenkt (3,16; 12,27; 1 Jo 4,9f), explizit aber, indem er das Fleisch charakterisiert als »für das Leben der Welt (dahingegeben)« (6,51 c) und indem das Trinken des Blutes grundsätzlich die Tötung voraussetzt.
Schließlich wirkt sich im Abendmahl auch noch die Himmelfahrt Jesu aus (6,61 ff): Sie bestätigt nicht nur seine Herkunft von oben, sondern ermöglicht die Sendung des in ihm wesenden Pneumas in die Welt (Jo 7,39; 16,7), ermöglicht damit auch dieses Sakrament. Denn das eigentlich Lebensvermittelnde an ihm ist gar nicht die σάρξ als solche, wie die Juden sie auffassen (6,41.60), sondern das mit ihr verbundene Pneuma (6,63), d.i. das Göttliche in Jesus (vgl. 1 Kor 15,45; 2 Kor 3,17; 1 Tim 3,16; 1 Petr 3,18).
Das gilt entsprechend auch für das Jo 19,34 und 1 Jo 5,6–8 genannte Blut Jesu, das zusammen mit dem Wasser aus der durchbohrten Seite des toten Herrn sich in die Welt ergießt, sich dadurch als ein vom Geist gewirktes (Jo 7,39; 19,36 zusammen mit Zach 12,10) und von ihm erfülltes wunderbares Phänomen (→Wunder) erweist. Es fließt weiter im Abendmahlskelch der Kirche, in dem Jesus selbst kommt (1 Jo 5,6), in dem sein Tod sichtbar wird. Wie in Jesus bleibt auch in der Eucharistie das heilbringende Pneuma an die σάρξ gebunden. Alle diese für unser Sakrament konstitutiven Momente faßt Johannes in der Bezeichnung »Fleisch und Blut des Menschensohnes« (Jo 6,53) zusammen. Die Eucharistie ist für ihn das Gegenwärtigbleiben des Heilsereignisses »Menschensohn«.

II. Die liturgische Ausgestaltung des Abendmahls durch die Kirche

Jesus hatte bei der Einsetzung das gesegnete Brot vor, den Kelch nach der eigentlichen Hauptmahlzeit dargereicht. Die Berichte des Paulus und Lukas spiegeln diese Ordnung wohl auch für die Feiern der frühesten Zeit wider. Indes wurden die beiden sakramentalen Akte nach dem Zeugnis der Synoptiker schon bald zusammen an das Ende des Sättigungsmahles gerückt. Im weiteren Verlauf wurden sie aber von diesem getrennt und mit dem sonntäglichen Gebetsgottesdienst am Morgen vereinigt. So entstand die »Messe«, die, bei Justin (1. Apol. 67 ums Jahr 160) erstmals greifbar, sich in der Folgezeit allgemein durchsetzt (→Liturgie). Ihr äußeres Erscheinungsbild ist stärker als früher vom Wort (→Gebet) geprägt. Das kommt auch schon in der charakteristischen Bezeichnung »Eucharistie« zum Ausdruck. Der Terminus bedeutet zunächst das dankbare Verhalten (in Gesinnung, Wort und Tat) gegenüber einer empfangenen Gnadengabe, das wirksame Be-

denken, Anerkennen und die gesinnungsmäßige Rückerstattung derselben; er wird schon bald zur Bezeichnung für die Feier, zunächst für das große Danksagungsgebet, das in Anknüpfung an Jesu Tischsegen beim letzten Mahle (Lk 22,19; Mk 14,23) über den von der Gemeinde herbeigebrachten Gaben Brot und Wein gesprochen wird, sie innerlich affiziert und weiht, so daß sie schließlich selbst als Objektivation der Eucharistia deren Namen übernehmen (IgnSm 7,1; Justin, 1.Apol.66). Klassisch ist das älteste uns erhaltene Dankgebet in der Kirchenordnung Hippolyts (um 200). Es preist das Heilswerk Gottes in der →Schöpfung durch den Logos und besonders in der →Erlösung durch Jesus und geht in den Einsetzungsbericht über; so stellt es das Abendmahl als Gedächtnis und Zuwendung der οἰκονομία Gottes dar (ähnlich die Klementinische, die Jakobus- und die ägyptische Basilius-Liturgie, kürzer die Zwölf-Apostel- und Chrysostomus-Liturgie). Der Wortlaut der Eucharistia war ursprünglich noch keineswegs fixiert, wurde vielmehr vom Zelebranten in pneumatischer Rede frei gestaltet und variiert; mehr und mehr bilden sich, nicht unbeeinflußt von der trinitarischen und christologischen Dogmenentwicklung, bestimmte Typen heraus. Vor allem kehrt überall – eine Ausnahme bildet vielleicht die syrische Apostelliturgie des Addai und Mari – der Einsetzungsbericht wieder. An ihn schließt sich ein theologisch reflexiver Teil an, in dem sich die Kirche den Charakter ihres Tuns bewußt macht und als dessen Wesensmomente Gedächtnis, Opfer und Epiklese nennt. Letztere bittet (in Konsequenz von Jo 6,62f) um Herabkunft des Logos bzw. des Pneuma zum Zwecke der Konsekration und des fruchtbringenden Empfangs der Gaben. Doch galt deswegen ursprünglich die Epiklese nicht als Konsekrationsform, vielmehr das ganze Dankgebet; die erstere war nur die reflexe Rechenschaft darüber, was letzteres bezweckt.
Nach dem konstantinischen Frieden erfährt die Meßfeier eine reichere Ausgestaltung (Gabendarbringung, Sanktus, Fürbitten). Besonders die großen Patriarchatskirchen bemühen sich um Erweiterung des Geltungsbereiches ihrer Liturgien, es kommt zur Fixierung der Formulare. Dieser Prozeß der Konsolidierung ist etwa um 900 abgeschlossen; die folgenden Jahrhunderte haben nichts Wesentliches mehr hinzugefügt. Die römische Liturgie, deren Frühzeit im dunkeln liegt – ob Hippolyt die original stadtrömische Liturgie bietet, bleibt fraglich –, wird um 400 für uns faßbar (Sacramentarium Leonianum; Pseudo-Ambrosius: De sacramentis); sie setzt sich im Abendland durch, indem sie die anderen (gallikanische, mozzarabische, ambrosianische) westlichen Liturgien weitgehend in sich aufnimmt.

III. Die Eucharistie in Lehramt und Tradition

1. Die »ordentliche« Lehrverkündigung der Kirche über die Eucharistie erfolgt durch die *Liturgie*, deren sachgerechte Interpretation aber durch die →Theologie ihrer geistigen Baumeister, die Väter.

Liturgie und Patristik erhellen sich gegenseitig. Beide geben als beherrschende Zentralidee, aus der sich die einzelnen Wesenszüge der Eucharistie organisch entfalten, die *Anamnesis* des Heilswerkes an. Das liturgische Gedächtnis ist aber nicht nur eine psychologische Größe, nicht nur das Sich-Erinnern der Teilnehmer an Jesus und sein Tun, sondern das objektive (vom Herrn eingestiftete) In-sein seines Heilswerkes im Sakrament, die reale Seins- und Sinnbestimmtheit des letzteren durch das erstere. Kraft dessen wird die kultische Wirklichkeit von Brot und Wein zum Realsymbol (→Symbol), zur jetzigen Erscheinungs- und Wirkweise des einstigen Heilsereignisses Jesus. Die Kultanamnese hält ebenso die historische Einmaligkeit wie das jetzige Fruchtbarwerden der Heilstat fest. Vergegenwärtigt wird nach den alten Liturgien das ganze Heilswerk Jesu, von der Inkarnation über Kreuzigung, Auferstehung, bis zur Himmelfahrt, ja (nach manchen Formularen) bis zur Parusie; auch das Wirken des präexistenten Logos in Schöpfung und atl. Heilsgeschichte wird manchmal einbezogen. Mit Hilfe der Anamnesis wird auch der schon sehr früh (Did 14,1) verkündete Opfercharakter der Eucharistie erklärt. Er beruht darauf, daß sie Gedächtnis des Kreuzesopfers Christi und als solches nach Johannes Chrysostomus, dem Theologen der Anamnesis, mit diesem letztlich identisch ist (In Ep. ad Hebr. 17,3. PG 63,131). Sie ist auch Opfer der Christen, weil diese das Opfer Jesu in Form einer Darbringung vergegenwärtigen *(memores ... offerimus)* und dabei als Repräsentanten Christi, sei es als das priesterliche Volk – Nichtgetaufte dürfen daher nicht teilnehmen – oder die Liturgen als die besonderen Abbilder des Hohenpriesters Jesus, fungieren (→Priestertum; →Laie).

Bedeutsam ist die auf Jo 6 basierende Beziehung der Eucharistie zur Inkarnation bei den *Griechen*. Wie der Logos einst einen Leib aus →Maria annahm, so verbindet er sich hier (durch das Pneuma) mit dem dargebrachten Brot und Wein, nimmt sie in sein Persongefüge auf und ergreift sie so intensiv, daß sie ihre natürliche Eigenständigkeit verlieren, in seinen Leib und sein Blut »verwandelt« werden, wie die Antiochener, ferner Gregor von Nyssa und Cyrill von Alexandrien sagen. Aus der Anamnesis der *incarnatio Christi* folgt so die Realpräsenz des *Christus incarnatus*. Darum wird dann der Wesensgehalt der verwandelten Gaben konsequent von der Christologie her erklärt. Die Antiochener, am nachdrücklichsten Johannes Chrysostomus, sehen in ihnen den wirklichen, aus Maria geborenen, gekreuzigten und auferstandenen Leib und das vergossene Blut Jesu. Die Alexandriner hingegen erblicken deren Würde darin, daß sie Leib und Blut des *Logos* sind und mit diesem vereinigen. Ja, Klemens und radikaler noch Origenes stellen die auf rein geistigem Wege, durch das Wort (der Schrift, der Predigt, des Gebetes) gewirkte Logoskommunion der »Gnostiker« weit über den mündlichen Genuß der eucharistischen Speise, die nachfolgenden Alexandriner neben diesen; Cyrill von Alexandrien schließlich erklärt, die »Eulogie« bezwecke die

Spendung des Lebens, dieses aber werde nur durch den Logos ermöglicht, durch sein Fleisch vermittelt. Die Parallelisierung der Abendmahlslehre mit der Christologie führt (im 5. Jh) bei radikalen Antiochenern (Eutherius von Tyana, Nestorius, Theodoret von Cyrus, Briefautor ad Caesarium), dann aber auch bei orthodoxen Neuchalcedoniern (Papst Gelasius, Leontius von Jerusalem, Ephräm von Antiochien) auch zu einem eucharistischen Dyophysitismus, zur Konsubstantiation: Der unverwandelten menschlichen Natur in Christus entspricht im Sakrament der unverwandelte Fortbestand des Brotes und Weines; die Konsekration bewirkt deren Bereicherung mit der →»Gnade« bzw. dem → Hl. Geist und ihre Benennung als Leib und Blut Christi. Dieser theologischen Meinung gegenüber hält aber der *sensus fidelium* in der Folgezeit immer stärker die Präsenz des wirklichen Leibes Jesu fest. Johannes Damascenus bringt am Ende der Väterzeit die Wandlung der Elemente wieder zur Geltung und lehrt die hypostatische Union des eucharistischen Leibes mit dem Logos (PG 94, 1346).

Die Lehre der *Lateiner* bleibt an konstruktiver Geschlossenheit hinter der griechischen zurück. Tertullian meint, auch wo er von der *figura corporis* spricht, den realen Leib Christi; an ihn glaubt auch Cyprian. Beide betonen den Opfercharakter der Messe als eines Gedächtnisses der Passion Jesu. Ambrosius und der Autor der Schrift »De sacramentis« lehren die Wandlung der Elemente (durch die Einsetzungsworte Jesu). Die weitere Entwicklung wird aber durch die Autorität Augustins kompliziert. Zwar bekennt er den traditionellen Glauben der Kirche an die Realpräsenz, in seiner Theologie wird er ihm aber nicht voll gerecht. Er bleibt am Unterschied zwischen dem historischen und dem eucharistischen Leib Jesu hängen und unterstreicht die Zeichenhaftigkeit des letzteren. Als *sacramentum corporis* ist das Abendmahl zwar nicht bloß subjektiver Hinweis, sondern seinshaftes Abbild des historischen Leibes Jesu, aber doch nicht die symbolisierte *res ipsa*; vor allem ist es Symbol des universalen mystischen Christusleibes, der → Kirche, Ausdruck der → Einheit der Gläubigen. In ihrer Gabe opfert die Kirche sich selbst. Isidor von Sevilla füllt den augustinischen Symbolismus mit real-metabolistischen Vorstellungen auf.

2. So übernahm das *Mittelalter* von den lateinischen Vätern die Frage nach dem Wesen der konsekrierten Gaben als ebenso dringliches wie ungelöstes Problem. Es wurde zum Hauptthema der abendländischen Eucharistielehre. Auf der einen Seite verkündigte die Liturgie den Realismus, den Ambrosius durch seine Wandlungslehre (Metabolismus) unterbaut hatte. Ihm öffnete sich mehr und mehr auch die Frömmigkeit, die zur Anbetung des im Sakrament gegenwärtigen *totus Christus* weiterschritt. Die Theologie hingegen stand noch lange unter dem Einfluß des augustinischen Symbolismus. Die Spannung wurde in zwei Abendmahlskontroversen ausgetragen. Im 9. Jh vertrat Paschasius Radbertus die Identität des eucharistischen mit dem historischen Leib Jesu, Rathramnus lehnte sie zugunsten einer geistigen

Gegenwart Jesu ab. Im 11. Jh verflüchtigte Berengar von Tours das Sakrament zu einem bloßen Zeichen der rein geistigen Vereinigung mit dem Herrenleib im Himmel und lehrte den Fortbestand des Brotes und Weines; dagegen erklärten Lanfranc und mehrere Synoden, zuletzt und entscheidend die römische von 1079, die – wie man seit Guitmund von Aversa sagte – »substanziale« Wandlung des Brotes und Weines in den wahren, aus Maria geborenen, gekreuzigten und im Himmel verklärten Leib bzw. in das aus der Seite geflossene Blut Jesu (D 355). Das IV. Laterankonzil (1215) definierte diese Lehre unter Verwendung des seit Magister Roland üblichen Terminus technicus Transsubstantiation (D 430). Augustins Lieblingsgedanke, daß der sakramentale Leib Christi die Kirche darstelle und mit Leben erfülle, blieb in diesen Jahrhunderten lebendig. Dabei wurde der Ausdruck *corpus Christi mysticum* aus einer ursprünglichen Bezeichnung der Eucharistie mehr und mehr zu einer solchen für die Kirche.
In Anwendung aristotelischer Kategorien werden im 12. Jh die aus dem Kanon herausgehobenen Einsetzungsworte Jesu wegen ihrer exklusiven Konsekrationskraft als *forma* des Sakraments, d. h. als das die Gegenwart des Herrenleibes eigentlich verursachende Prinzip, Brot und Wein als Materie des Sakraments gefaßt. Gegenwärtig aber werden *vi verbi* oder *vi sacramenti* nach der →Scholastik unter der Gestalt *(species)* des Brotes an sich nur der Leib, unter der *species* des Weines an sich nur das Blut verstanden; das Abendland verstand (seit Irenäus, Adv. Haer. V, 2, 2) *corpus (caro)* und *sanguis* nach ihrem eingeengten, streng wörtlichen Begriffsgehalt als gegeneinander abgegrenzte, anatomische Größen. Zur Gegenwart des *totus Christus*, an der gerade die mittelalterliche Frömmigkeit hing, gelangte die Scholastik durch die Konkomitanzlehre. »Kraft Beifolge« *(vi concomitantiae)* ist mit dem (lebendigen) Leib das Blut und umgekehrt mit dem Blut der Leib, mit beiden die Seele und wegen der hypostatischen Union schließlich auch die Gottheit Christi verbunden (Thomas, S. th. III, 76, 1–3). Die so verstandene Totalität der Gegenwart Christi wurde vom Konstanzer Konzil gegen Wiclif und Hus (D 626, 667), vom Trienter gegen die Reformatoren sanktioniert (D 883, 885, 876). Die abendländische (im markinischen Kelchwort fundierte) Auffassung von dem *vi sacramenti* gewirkten Inhalt der Eucharistie wird dann auch für den Opfercharakter der Messe fruchtbar gemacht: Die getrennte Gegenwärtigsetzung des Leibes und des Blutes repräsentiert die Trennung des Leibes und Blutes Jesu bei seinem Tod (Thomas, S. th. III, 74, 1; 76, 2; 78, 3), und diese Repräsentation begründet den Opfercharakter der Messe (S. th. III, 79, 7; 83, 1).
3. Heftiger Kampf um die Eucharistie entbrannte in der →Reformation. Ihre Führer griffen nicht nur die Mißstände der damaligen Meßpraxis, sondern auch die Substanz des katholischen Meßglaubens, schließlich auch einander selbst wegen der Unterschiede ihrer Abendmahlslehre an. Einig waren sie sich in der Forderung auch der Kelchkommunion und in der Verwerfung des Opfercharakters

der Messe und der Zuwendbarkeit ihrer Sühnekraft (→Sühne) an Lebende und Verstorbene.

a) *Zwingli* vertrat eine idealistische Auffassung: Der Leib Christi ist im Himmel, kann daher nicht *realiter* und *essentialiter* in Brot und Wein auf Erden zugegen, könnte auch gar nicht Nahrung des *Geistes* sein. Gegenwärtig wird Christus im Geiste der Teilnehmer, die Elemente »bedeuten« den für uns dahingegebenen Leib und sein Blut, sind also deren subjektive Erinnerungszeichen, die ganze Feier ist (subjektives) Gedenken und Bekennen. Ähnlich wie Zwingli urteilen Hoen, Butzer, Ökolampadius, Karlstadt.

b) Gegen diese verteidigt Luther leidenschaftlich die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi und versteht das »ist« realistisch. Die katholische Transsubstantiation und Konkomitanzlehre lehnt er, um die Kommunion unter *einer* Gestalt an der Wurzel zu treffen, ab und erklärt die Realpräsenz des *totus Christus* mit Hilfe der pantheisierenden Ubiquitätslehre: der allgegenwärtige Leib Christi verbindet sich auf Grund des Wortes mit dem Brot und Wein zu einer sakramentlichen Einigkeit nach Analogie der in der Inkarnation Christi statthabenden hypostatischen Union. Der Leib Christi ist konsubstantianisch »in, mit und unter« dem unverwandelt bleibenden Brot und Wein zugegen, jedoch nur *in usu*, d. h. während des Vollzugs des Abendmahls, der Konsekration, Austeilung und Genuß umfaßt. Aufbewahrung und Anbetung der konsekrierten Hostien fallen dahin.

c) *Calvin*, um einen Ausgleich zwischen Luther und Zwingli ebenso bemüht wie um Wahrung seiner theologischen Grundtendenz, das Jenseitige vom Diesseitigen streng zu (unter-)scheiden, verbindet mit einer realistischen Sprechweise eine sie abschwächende Interpretation: Der im Himmel räumlich umschlossene Leib Christi kann nicht gegenwärtig werden, die Empfänger des Abendmahls aber werden mit ihm durch den →Hl. Geist, das *vinculum communicationis*, verbunden und empfangen zwar nicht ihn selbst, aber seine Lebenskräfte so intensiv, als ob der Leib zugegen wäre. Die Elemente faßt Calvin nur als Merkzeichen, die ganze Feier als Figur und zeichenhaftes Bild der Einigung Christi mit den Frommen, das »ist« der Einsetzungsworte metonymisch auf.

d) Die Lehrgegensätze der Reformatoren erwiesen sich als unüberwindlich und verhinderten maßgeblich die Einheitlichkeit der Neuerungsbewegung. Die reformatorischen Bekenntniskirchen verweigerten und verweigern sich z. T. heute noch die gegenseitige Abendmahlsgemeinschaft. Abgesehen vom strengen Luthertum folgt die moderne protestantische Theologie meist der symbolischen Auffassung und deutet das Abendmahl als »Gleichnis« des Todes oder der Heilsbedeutung Jesu, die bei Paulus konstatierte Realpräsenz wertet sie gerne als zu entmythologisierenden »Hellenismus« ab. Die *Arnoldshainer Abendmahlsthesen* von 1958 sollten unter Zugrundelegung der exegetischen Forschungsergebnisse die zwischen den Gliedkirchen der Evangelischen Kirche Deutschlands bestehenden Lehrunterschiede

überbrücken, vermochten dies aber bis jetzt nicht, sondern riefen wegen ihrer antirealistischen Tendenz den Protest des Luthertums hervor.

4. Die katholische Kirche mußte die von der Reformation angegriffenen Glaubenswahrheiten klar- und sicherstellen. Zunächst definierte das *Tridentinum* die Wirklichkeit, Totalität (Hinweis auf die Konkomitanz; D 876), Permanenz und Anbetungswürdigkeit der leibhaftigen Gegenwart Christi auf Grund der Transsubstantiation (13. Sitzung; D 883ff). Als Folge davon fesselte dieser schon im Mittelalter allzu einseitig betonte Punkt noch mehr das Interesse: Der Tabernakel gewann eine dominierende Stellung sowohl in der Architektur des Gotteshauses als auch in der eucharistischen Frömmigkeit, die sich vornehmlich als Anbetung des gegenwärtigen Herrn aus scheuer Distanz betätigte, sich aber immer seltener zur Kommunion wagte. In späteren Sitzungen kanonisierte das Konzil von Trient die Berechtigung der Kommunion unter einer Gestalt (D 934ff), ferner den Opfer- und Fürbittcharakter der Messe (D 948ff). Es stellte die Identität des Opferpriesters und der Opfergabe und implizit – der Catechismus Romanus (II,4,76) explizit – auch der Opferhandlung in Meß- und Kreuzesopfer heraus, faßte ersteres als Vergegenwärtigung, Gedächtnis und Zuwendung des letzteren und wahrte so die Exklusivität der Kreuzestat (D 938). Die nachtridentinische Theologie war bemüht, den Opfercharakter der Messe eingehender zu begründen. Zu diesem Zwecke versuchte man die Wesensmerkmale des allgemein religionsgeschichtlichen Phänomens »Opfer« im realen eucharistischen Geschehen nachzuweisen. Weithin sah man das Wesen des Opfers in der Zerstörung der Opfergabe, die entsprechende eucharistische *destructio* im Aufhören der natürlichen Substanzen von Brot und Wein oder im Gegenwärtig- und Verzehrtwerden Christi als Speise, schließlich richtiger in der *vi verbi* erfolgenden Getrenntheit der Gestalten. Andere erblickten das Wesen des Opfers in der Darbietung an Gott und statuierten ein gegenwärtig himmlisches Opfer Christi. In unserem Jahrhundert erkannte man, daß auch der Opfercharakter der Messe auf der Ebene des Sakramental-Zeichenhaften zu suchen ist.

Ebenso griff in der Frömmigkeit ein Wandel um sich. Pius X. rief zur häufigen, ja täglichen Kommunion und brachte damit die Kommunionbank wieder zu Ehren. Der entscheidende Durchbruch geschah aber erst in der Liturgischen Bewegung. Sie nahm das Meßgeschehen als organische Ganzheit und als Mitte des Christseins wieder ernst und rückte den Altar in den Mittelpunkt. Ihr theologischer Wortführer, Odo Casel, lehrte die Liturgie als Gegenwart der Heilstat Christi unter dem Schleier der Symbole verstehen. Nachdem die liturgische Erneuerung Anerkennung durch Pius XII. (D 2297) fand, setzt sich auch die heilsgeschichtliche Sicht der Messe als Vergegenwärtigung des Heilshandelns Jesu mehr und mehr durch.

IV. Systematische Vertiefung

Die Systematik hat ein Gesamtverständnis der Eucharistie zu erarbeiten, in dem die vom Glaubensbewußtsein der Kirche geklärten Wesenszüge nicht isoliert nebeneinander, sondern in organischer Verbundenheit miteinander und in logischer Entfaltung aus dem Ganzen des Sakraments erscheinen. Die konziliaren Entscheidungen verstehen sich als Korrektur zufälliger häretischer Verzeichnungen, bieten daher keine umfassende Gesamtschau. Diese muß an der Sache selbst, an der liturgischen Verwirklichung, die vom normativen Stiftungsmahl Jesu wie vom unmittelbaren Glaubensverständnis der Kirche geprägt ist, in genetisch-phänomenologischer Betrachtung abgelesen werden.

NT und Liturgie zusammen mit ihrer patristischen Interpretation stellen die Eucharistie als Zusammenfassung und wirklichkeitserfüllte Gegenwärtigsetzung des Heilswerkes Jesu und Zuwendung seiner Heilsfrucht dar. Letztere wird nicht einfachhin als in sich selbst stehende statische Größe, sondern in ihrer unlöslichen Bindung an das Sühnewerk Jesu zugegen. Die Heilstat Jesu aber fassen die Einsetzungsberichte in charakteristischen Wendungen (Hingegebenwerden der Person, Vergießung des Blutes, beides *für* die vielen) wie auch das sonstige NT (1 Kor 5,7; Eph 5,2.25; Hebr 7,27; 9,6–14.23–26; 10,10.12.14; vgl. Mk 10,45; Jo 17,19; 1 Petr 1,18f) und auch die Tradition unter der Kategorie des *Opfers*. In gleicher Weise wird seit alters die Eucharistie verstanden. Und in der Tat lassen sich mit dieser Idee Sinn und Wesen der beiden Größen, des Heilswerkes Jesu wie des Sakraments, am besten erschließen.

1. Opfer im allgemeinen Sinn ist die Hingabe eines Gutes für einen idealen Wert, sein spezifischer Verwirklichungsbereich die Religion. In seiner echten, nicht depravierten Ausprägung erweist es sich als die deutlichste Aussprache dessen, was →Religion überhaupt meint: Es ist das Bemühen, die durch die Kontingenz des Menschen und erst recht durch seine Schuld bedingte Distanz zu Gott zu überbrücken, um bei ihm Gehör, Gefallen, Aufnahme zu finden, kurz die Selbsthingabe der endlichen und schuldbeladenen Person an Gott, um Gemeinschaft mit ihm zu haben (vgl. Augustinus, Civ. Dei 10,6). Opfer im Vollsinn ist aber erst dann gegeben, wenn die geistige Hingabe der Person sinnenfälligen Ausdruck, wenn sie als die Seele des Opfers eine Verleiblichung erfährt. Dies kann im wagenden Eintreten für Gott, im extremen Fall in der Übernahme eines gewaltsamen Todes für ihn geschehen. So ergibt sich die martyrologische Opferausprägung. Für gewöhnlich freilich bezeugt der Mensch seine Überantwortung an Gott durch ein äußeres (von ihm real verschiedenes) Zeichen, nämlich durch die kultische Darbringung einer Opfergabe, die stellvertretend für seine Person steht, den Ernst seines Strebens nach Gott, womöglich aber auch den erstrebten Kontakt mit ihm symbolisieren und dokumentieren soll. Damit haben wir die kul-

tische Opfergestalt, die Augustinus (Civ. Dei 10,5) ob ihrer Zeichenhaftigkeit als *sacramentum* wertet. Daher wird die Gabe aus dem profanen Bereich ausgesondert und Gott übereignet; ihre Gottgehörigkeit wird gegebenenfalls durch eine Transformierung ihrer bisherigen Seinsweise zur Geltung gebracht: sie wird zerstört (geschlachtet, verbrannt, vergossen). Die *destructio* macht aber kaum das wesentliche Moment im Opferbegriff aus, sie will auch nicht primär (erst sekundär im gefallenen Zustand) die schuldhafte Verwirktheit unseres Lebens, vielmehr den Übergang der Opferspende in die Sphäre des Göttlichen anzeigen und so den Kontakt mit Gott vermitteln. Das ganze Geschehen um die Gabe, auch ihre Transformierung, zielt letztlich auf ihre *consecratio* oder *sanctificatio* (vgl. Thomas, S.th. III,22,2 ad 3). Die direkte Gemeinschaft mit Gott sucht der Opfernde in besonderer Weise durch das Opfermahl zu gewinnen, bei dem er am Tische Gottes von der diesem Gott gehörenden geheiligten Speise ißt.

2. Die Erlösungstat Jesu wird vom urapostolischen Stiftungsbericht als martyriales, vom markinischen Kelchwort aber als kultisches Opfer umschrieben und hat mit diesem gemein, daß die am Kreuze dargebrachte Opfergabe, die Menschheit Jesu, stellvertretend fungiert, freilich nicht für den Opfernden selbst (Ephesinum, D 122) – er selbst bedarf ja gar nicht der Versöhnung, er muß die Gemeinschaft mit Gott nicht erst suchen –, sondern für »die vielen«, die Gesamtheit der Menschen. Als Opfernder wie auch als Geopferter ist er Repräsentant der gesamten Menschheit, die auf Grund ihrer schuldhaften Absonderung von Gott gar nicht fähig ist, seine Ehre wiederherzustellen und durch ein Opfer die Vereinigung mit ihm zu erreichen. Was aber die übrigen Menschen nicht vermögen, das vermag Jesus: Sein Opfer, das nach Johannes (3,16; 12,27) und dem Hebräerbrief (10,5ff) bereits mit der Inkarnation beginnt, findet bei Gott Anerkennung und Aufnahme. Siegel dessen ist die leibliche Auferweckung und Himmelfahrt Jesu, durch die seine Opfergabe, seine Menschheit, in den Verklärungszustand umgewandelt wird. Jesu Tat führt aber eine neue heilsgeschichtliche Situation herauf: Einer aus unserem Geschlecht hat Zutritt zum Vater gefunden, nicht nur für sich, sondern für die ganze Menschheit, die er vertritt. Sie kann wieder zu Gott gelangen, kann dies aber nur auf dem »Weg Jesus Christus«.

3. Diese seine, die ganze Heilsgeschichte entscheidende Opfertat hat Jesus im Abendmahl in einem Realsymbol nicht nur erläutert, sondern vergegenwärtigt und uns zugewendet. Die leibhaftige Hingabe seiner selbst für die Menschen bindet er in den kultischen Akt der leibhaftigen Hingabe seiner selbst als Speise an die Menschen. Und er macht dieses Realsymbol durch den Stiftungsbefehl zum dauernden sakramentalen Besitz der Kirche.

a) Indem die Menschen das gleiche tun sollen wie er, nämlich seine Opferhingabe am Kreuz im Realsymbol eines Mahles gegenwärtig setzen und sich aneignen, gibt er sein Opfer in ihre Hand. Der dau-

ernde Vollzug des Sakraments durch die Kirche ist die Entfaltung des ὑπὲρ πολλῶν, der Repräsentanz der gesamten Menschheit durch Christus. Durch die Feier des Abendmahls ratifizieren die Menschen das in Stellvertretung für sie erfolgte Opfer Christi, sie aktivieren ihr zunächst passives Hineingenommensein in Christi Repräsentanz, machen die Tat Christi auf sakramentale Weise zu ihrer eigenen. Sie tun es auf Grund ausdrücklicher Ermächtigung durch Jesus, tun es nur als »in Christus« Befindliche, als Getaufte und so zum Kulte Gottes Deputierte, weshalb seit alters Nichtgetaufte (vgl. CIC c. 853) und Exkommunizierte (c. 2259 § 1; →Exkommunikation) wenigstens von der aktiven Teilnahme, schwere Sünder vom Mahlempfang ausgeschlossen bleiben (c. 856). Für die »Konsekration« verlangt das Glaubensbewußtsein der Kirche noch eine besondere Christuszugehörigkeit und -abbildlichkeit, die der *ordo* verleiht. Die Meßfeier ist so die vollendete Selbstdarstellung der Kirche.

b) Als inhaltsgleiche Wiederholung des Stiftungsmahles Jesu ist die Eucharistie der Kirche aber nicht eine Wiederholung oder gar Ergänzung des Kreuzesopfers, sondern im Gegenteil die Sichtbarmachung seiner Einzigkeit, der Exklusivität seiner Heilswirksamkeit. Denn wie Jesu letztes Mahl ist auch die Messe die symbolhafte Gegenwärtigsetzung seines alleinigen Versöhnungsopfers, nicht nur seiner Opfergesinnung, sondern ihrer Verleiblichung in der Kreuzestat. Als *imago quaedam repraesentativa passionis* ist sie selbst Opfer (Thomas S. th. III, 83, 1), das vergegenwärtigte Kreuzesopfer, dessen Gedächtnisopfer in der Weise eines Mahles oder kommemoratives (anamnetisches) Mahlopfer. Als vergegenwärtigtes Kreuzesopfer ist sie relatives Opfer und empfängt als solches ihre Entelechie vom Vergegenwärtigten. Daher bleibt denn Jesus selbst der eigentliche und prinzipale Opferpriester und derselbe, der am Kreuz fungierte, wie er auch die gleiche Opfergabe bleibt (D 940). Er opfert deshalb nicht mit einem je neuen Opferakt im Himmel bei jeder Messe; ein solcher würde die absolute Letztgültigkeit seiner Kreuzestat aufheben und ein neues Opfer konstituieren. Freilich agiert Christus jetzt bei der Feier nicht in direkter Selbstheit, sondern durch den Priester der Kirche, der in seinem Namen und in seiner Kraft handelt. Diese »prinzipale Aktualpräsenz« Christi ist folglich eine vermittelte und virtuelle, die Messe aber Opfer Christi und zugleich Opfer der Kirche, weil der Priester auch im Namen der Kirche fungiert.

c) Das geschichtliche Heilshandeln Jesu, das Ur- und Universalmysterium, drängt zur raumzeitlichen Entfaltung im Symbol. Wo dessen bevollmächtigte Setzung erfolgt, da kommt auf Grund der (ihm eingestifteten) intentionalen Beziehung auf das Urmysterium dieses selbst zur Erscheinung und Auswirkung. Die »kommemorative Aktualpräsenz der Erlösungstat« ist also ebenfalls eine durch das Symbol vermittelte, an ihm haftende, virtuelle, nicht absolute Gegenwart, sondern relative Gegenwärtigkeit. Vergegenwärtigend wirkt das Mahl, die »Materie« des Sakraments, schon auf Grund seines natürlichen

Symbolgehalts, indem die Darreichung der Person Jesu als Speise an die Seinen ihre Darbringung am Kreuz für die Seinen veranschaulicht. Allein diese natürliche Hinweiskraft des Mahles ist nur materiale Voraussetzung für die Aktualpräsenz der Heilstat; deren eigentlicher Grund liegt im *Wort* als der *forma*, der Seele des Symbols. Beide aber, Mahlhandlung und Mahlgebet, haben prinzipiell und in allen Phasen anamnetisch repräsentierenden Charakter.

α) Das gilt bereits von der Opfervorbereitung, dem sog. Offertorium, das in der Bereitstellung (Stiftung) der Mahlmaterie und ihrer Darbringung an Gott besteht. Wie jedes Opfer hat auch das von Golgotha seine innere Sinnrichtung auf Gott hin, das Mahl hingegen auf den Menschen hin. Soll aber letzteres die Opfertat Jesu symbolisieren, so muß es zuerst auf Gott hingelenkt werden. Das geschieht in der Darbringung der Mahlgaben an Gott. Mit ihr wollen die Christen nicht ein (zunächst) selbständiges Opfer aus eigenkräftiger Frömmigkeit aufrichten (das dann im weiteren Verlauf zum Opfer Christi würde), sondern von vornherein das an ihrer Statt vollzogene versöhnende Selbstopfer Jesu abbildlich vergegenwärtigen – so findet sich bereits in den römischen Offertoriumsgebeten die *memoria incarnationis, passionis, resurrectionis Domini* –, um es sich anzueignen. Die Darbringung der Kirche ist echtes Opfer, ihr Opfer aber Anamnesis, ihre Anamnesis Opfer. So kehrt der opferhafte Grundzug des *mysterium repraesentatum* im kultischen *mysterium repraesentans* wieder. Die Messe ist daher Opfer in doppelter Hinsicht: das vergegenwärtigte Opfer Christi und, unlösbar damit verbunden, das es vergegenwärtigende Opfer der Kirche, *oblatio (repraesentans) oblationis (repraesentatae) Christi* und damit nach dem Tridentinum *verum et proprium sacrificium* (D 948). Das Tun der Kirche darf nicht nur ein rituell perfekter, auftragsgetreuer Vollzug des erinnernden Mahles sein, es muß als Aktualisierung der erinnerten Opfertat Jesu auch gläubig-lebendiger Nachvollzug der geistigen Sinnstruktur dieser Opfertat, muß, um mit Thomas (S. th. III, 61, 3 und 4) zu sprechen, *sacramentum protestans fidem, sacramentum fidei* in eminenter Weise werden.

Darum bringt die Kirche auch sich selber dar und tut dies in den dargebrachten Gaben. Fungieren diese auch primär als Symbole und Vergegenwärtigungsmittel des Selbstopfers Christi, so stehen sie sekundär auch stellvertretend für das Selbstopfer der Christen. In und an ihnen konkretisiert sich also die Hingabe Christi wie der Christen. Mit ihrer Darbringung begibt sich die Kirche in die Opferbewegung Jesu zum Vater hin. So wird die Messe zum vollkommensten Selbstvollzug der Ekklesia als des Leibes Christi.

β) Wert vor Gott hat aber nur noch das eine Versöhnungsopfer Jesu. Die Darbringung der Kirche kann nur dann Anerkennung vor ihm und die intendierte Gemeinschaft mit ihm erreichen, wenn sie eins wird mit Jesu Sühnewerk, wenn dieses in ihr gegenwärtig wird. Das Offertorium schafft erst die materiale Voraussetzung für die Vergegenwärtigung der Heilstat Jesu, betont den subjektiven Mitvollzug

durch die Gemeinde, proklamiert die Überschrift *(offerimus ob memoriam)* für das Folgende, das auch weiterhin *oblatio* und *memoria (memores offerimus)*, Opfergedächtnis und Gedächtnisopfer bleibt. Die Präsenz der Erlöstungstat Jesu, die Bereitung des Opfers der Kirche zum Opfer Jesu, geschieht durch das sakramentale Wort, das in urkirchlicher Sprache Eucharistia heißt. Diese stellt nach ihrer objektiven Seite die uns im Heilsereignis Jesus geschenkte Gnade Gottes heraus, nach ihrer subjektiven Seite ist sie die dankende Rückwendung der Beschenkten zum Urheber der Gnade, in der Komplexität der beiden Aspekte die Hinbewegung zu Gott durch die Ergreifung seiner vergegenwärtigten Gnadengewähr. Darum beschwören die ältesten östlichen Liturgien – als treffendste liturgische Gestaltung der eucharistischen Grundidee – über den Opfergaben der Kirche und in sie hinein, ausführlich (Anaphora Hippolyts u.a.) oder wenigstens kurz zusammenfassend (Zwölf-Apostel- und Chrysostomus-Anaphora), das Erlösungswerk Jesu. Alle Liturgien aber proklamieren als entscheidende Eucharistia und wesengebende *forma* des Sakraments (D 698) den Einsetzungsbericht und aktualisieren durch die wirksamen Segensworte das Opfer Jesu am Kreuz, implizit auch Auferstehung und Himmelfahrt als Siegel seiner Annahme und steten Gültigkeit bei Gott (vgl. *unde et memores passionis, resurrectionis, ascensionis offerimus*). Die stilistisch als *verbum Christi directum* über den Opfergaben der Kirche gesprochenen Segensworte bewirken, daß Brot und Wein real identisch werden mit der Opfergabe Jesu am Kreuz, daß sie »wesenhaft umgewandelt« werden in seinen dahingegebenen Leib und sein vergossenes Blut, die beide die sich opfernde Person meinen. Das kirchliche Lehramt umschreibt diesen Konsekrationsvorgang mit dem Terminus »Transsubstantiation« (D 430, 465, 698, 715, 877, 884, 997 u. ö.). Er will die streng wörtliche Deutung der Einsetzungsworte gegen jegliche Verflüchtigung schützen (D 874, 877) und besagen, daß bei unverändertem Fortbestand des empirischen Erscheinungsbildes *(species)* des Brotes und Weines doch ihr metaempirischer, geistanaloger Wesenskern, der als →»Substanz« umschrieben wird, identisch wird mit dem Wesenskern der leibhaftigen Person Jesu, so daß diese ganz in jedem Teil der Gestalten, raumlos und unausgedehnt und gleichzeitig in vielen Hostien an vielen Orten zugegen anwest (D 885). In dieser geistförmigen Gegenwartsweise Jesu spiegelt sich zugleich seine Erhöhung in Auferstehung und Himmelfahrt, in der Gegenwart des *totus Christus* seine Inkarnation. Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi ist das Herzstück der Eucharistie, von der Kirche darum leidenschaftlich verteidigt. Sie steht aber ganz im Dienst des Opfergeschehens. Denn präsent wird Christus nicht einfachhin und in statischer Befindlichkeit, sondern in höchster Heilsdynamik, als die sich für uns verzehrende Opfergabe, als der *Christus passus* (im Sinne eines *perfectum praesens*).
So ist mit der substanzialen Realpräsenz der geopferten Person Jesu die aktuale ihrer *passio*, ihrer Opfertat, unlöslich verbunden. Letztere

kommt auf besonders deutliche, wenn auch unblutige Weise durch die Doppelkonsekration zur Darstellung. Wie immer man diese ausdeutet, ob in berechtigter Entfaltung des markinischen Kelchwortes als die sakramentale Trennung von Leib und Blut oder im Anschluß an den urapostolischen Abendmahlsbericht als Gegenwärtigsetzung des leidenden Gottesknechtes, der mit seinem Blute Sühne schafft, in jedem Fall symbolisiert sie die Person Jesu als sich hinopfernde, im Zustand ihres Todesleidens befindliche. Damit vergegenwärtigt die Konsekration in spezieller Weise die Opfertat Jesu und wird zum eigentlichen Moment der Opferbereitung: *consecratione sacrificium offertur* (Thomas, S. th. III, 82, 10; vgl. 80, 12). Wie die Opfergabe der Kirche mit der Opfergabe Jesu, so wächst auch ihre Opferhandlung mit seiner Opferhandlung zu einer unlösbaren endgültigen Einheit zusammen.
γ) Das Versöhnungsopfer Jesu kommt aber noch in einem weiteren sakramentalen Moment zur Geltung und Auswirkung, darin, daß sein geopferter Leib und sein vergossenes Blut als Speise und Trank gegenwärtig und dementsprechend gegessen und getrunken werden. So kommt das Mahlopfer im Opfermahl zum Abschluß. Das letztere versinnbildet noch einmal und sogar in besonderer phänomenaler Durchsichtigkeit das Urmysterium: Die Hingabe des geopferten Jesus zu unserer Speisung repräsentiert seine Kreuzeshingabe zu unserem Heil, oder: Das Verzehrtwerden Jesu von uns vergegenwärtigt sein Sich-Verzehren für uns. Daß Jesus das Gedächtnis seiner Opfertat gerade durch ein Mahl anbefiehlt, macht das Besondere der Eucharistie aus; deshalb bildet die Kommunion einen wesentlichen, nicht nur – wie meist angenommen wird – integrierenden Bestandteil der Messe als Anamnesis. Jede konsekrierte Hostie wird ja letztlich genossen, jede nach der Konsekration unterbrochene Messe wird, notfalls durch einen anderen Priester, weitergeführt (Missale Romanum, De defectibus X, 2–4).

Die Zugehörigkeit der Kommunion (mit der Wandlung) zum Wesensbestand der Messe ergibt sich ferner daraus, daß erst so der volle Begriff des Opfers verwirklicht wird. Jegliches Opfer zielt letztlich auf die Gemeinschaft der Opfernden mit Gott; auch Jesu Tat bezweckte sie, freilich nicht seinetwegen, sondern für die von ihm Vertretenen. Ebenso will die Kirche, wenn sie in ihren Opfergaben auch sich selbst mit darbringt, in ihnen und durch sie zur Vereinigung mit Gott gelangen. Aber der Vater anerkennt keinen anderen Zugang zu ihm, will keine andere Opfergabe mehr als seinen Sohn, den Menschen Jesus Christus. Darum wird die Opfergabe der Kirche in der Wandlung eins mit der Opfergabe »Jesus«. In der Kommunion nun geschieht die denkbar intensivste Vereinigung und endgültige Identifizierung der Ekklesia mit ihrer Opfergabe »Jesus«. Durch deren Empfang wird die Kirche ins Ziel alles Opferns, zum Vater, emporgetragen und erscheint als »Leib Christi« in einem letztrealen Sinn. So hat die Kommunion immer eine ekklesiologische, nicht nur heilsindividualistische Bedeutung; deshalb gehört zur gültigen Mindestgestalt der Messe der

Sakramentsgenuß wenigstens des Priesters, der dabei die Kirche vertritt, zur wünschenswerten Vollgestalt auch der der Gläubigen, ohne daß sein Fehlen die Messe unerlaubt machen würde (D 955). So behält auch die Kommunion im Rahmen des Opfergeschehens die grundsätzliche Richtung auf den Vater hin bei, zeigt aber, daß unsere Bewegung ihr Ziel nur erreicht, wenn sie eingeht in Christi Bewegung zum Vater (→Gott IV), wie denn überhaupt unsere Opferbewegung als Anamnesis ausgelöst, getragen und ans Ziel geführt wird durch eine Bewegung und Befähigung, die vom Vater kommt. Damit wird die Messe *unio cum Patre per Filium in Sancto Spiritu* und zeigt eine letzte trinitarische Struktur (→Trinität). – Die nicht konsumierten Hostien bleiben verwandelt und verdienen unsere Anbetung (D 886, 888); diese sollte freilich nicht vergessen, sich auf Jesus als den Mittler und Weg zum Vater zu richten.

Auf Grund dieser Erwägungen dürfen wir den Gesamtbegriff der Eucharistie etwa folgendermaßen umschreiben: Sie ist die sakramentale applikative Gegenwärtigsetzung des universell heilsentscheidenden Opferereignisses »Jesus« durch das Mahl und in dem Mahl der Kirche, das nach Jesu Weisung vollzogen wird; oder: Sie ist die Gegenwärtigsetzung und Zuwendung des heilsuniversellen Opfers Christi im anamnetischen, opferhaften Mahlsakrament (Mahlopfer und Opfermahl) der Kirche.

G. Jacquemet – J. Duplacy – J. de Baciocchi – J. de Mahuet, Eucharistie, in: Catholicisme IV (1956), 630–659; A. Piolanti (Hrsg.), Eucaristia. Rom-Paris-Tournai-New York 1957; E. Schweizer – H. Grass – E. Sommerlath – W. Kreck – G. Kretschmar – E. Wolf – H.-W. Gensichen, Abendmahl, in: RGG I ([3]1957), 10–51; J. Betz, Eucharistie, in: LThK III ([2]1959), 1142–1157 (Lit.); Pro mundi vita. Festschrift zum Eucharistischen Weltkongreß. München 1960.

I. H. Schürmann, Der Paschamahlbericht Lk 22, (7–14) 15–18. Münster 1953; H. Schürmann, Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19–20. Münster 1955; J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu. Göttingen [3]1960; P. Neuenzeit, Das Herrenmahl. München 1960; J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter II/1. Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament. Freiburg 1961.

II. J.-A. Jungmann, Missarum Sollemnia I–II, Wien [4]1958; I.-H. Dalmais, Die Liturgie der Ostkirchen. Aschaffenburg 1960.

III. F. Holböck, Der eucharistische und der mystische Leib Christi. Rom 1941; H. de Lubac, Corpus mysticum. Paris [2]1948; R. Koch, Erbe und Auftrag. Das Abendmahlsgespräch in der Theologie des 20. Jahrhunderts. München 1957; G. Aulén, Eucharist and Sacrifice. Philadelphia 1958; R. Schulte, Die Messe als Opfer der Kirche. Münster 1959; Convivium Dominicum. Studi sull'eucaristia nei padri della chiesa antica e miscellanea patristica. Catania 1959; M. Thurian, L'Eucharistie. Neuchâtel 1959; G. Niemeier, Lehrgespräch über das Hl. Abendmahl (Arnoldshainer Thesen). München 1961.

IV. I. Filograssi, De sanctissima Eucharistia. Rom [6]1957; A. Piolanti, Il mistero Eucaristico. Florenz [2]1958; P. Meinhold – E. Iserloh, Abendmahl und Opfer. Stuttgart 1960; B. Neunheuser (Hrsg.), Opfer Christi und Opfer der Kirche. Düsseldorf 1960; J. M. Reuss, Opfermahl – Mitte des Christseins. Mainz 1960; M. Schmaus (Hrsg.), Aktuelle Fragen zur Eucharistie. München 1960; F. J. Wengier, The Eucharistic Sacrament. Stevens Point 1960; D. C. Fandal, The Essence of the Eucharistic Sacrifice. River Forest 1961; A. Grail – A. M. Roguet, Die Eucharistie, in: Die katholische Glaubenslehre III, Freiburg 1961, 433–518; G. Sola, Tractatus dogmaticus de Eucharistia. Barcelona 1961.

J. Betz

I. H. SCHÜRMANN, Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier, in: ThJ (1961), 40–66; H. STÖGER, Die Eucharistiefeier des NT, in: ThJ (1962), 49–56; V. WARNACH, Abendmahl und Opfer, in: ThRv 58 (1962), 73–82; S. AALEN, Das Abendmahl als Opfermahl im NT, in: NovT 6 (1963), 128–152; N. FÜGLISTER, Die Heilsbedeutung des Pascha. München 1963; W. MARXSEN, Das Abendmahl als christologisches Problem. Gütersloh 1963; G. DELLING, Das Abendmahlsgeschehen nach Paulus, in: KuD 10 (1964), 61–77; P. BENOIT, Die eucharistischen Einsetzungsberichte und ihre Bedeutung, in: Exegese und Theologie. Düsseldorf 1965, 86–109; O. CULLMANN, Die Bedeutung des Abendmahls im Urchristentum, in: Vorträge und Aufsätze 1925–1962. Tübingen 1966, 505–523; A. SCHWEITZER, Taufe und Abendmahl, in: Reich Gottes und Christentum. Tübingen 1967, 155–170.
II. J. C. McGOWEIN, Concelebration. New York 1964; H. B. MEYER, Opfer des Dankes und der Fürbitte, in: ZKTh 86 (1964), 450–459; O. MÜLLER, Die Eucharistie als Mahlopfer und Opfermahl, in: Rahner GW II. Freiburg 1964, 121–134; P. TIHON, De la concélébration eucharistique, in: NRTh 86 (1964), 579–607; H. MANDERS, Die Konzelebration, in: Concilium 1 (1965), 136–144; Konstitution über die heilige Liturgie. Kap. 2, in: LThK Vat II (1966), 49–61; K. RAHNER, Eucharistie und alltägliches Leben, in: Schriften zur Theologie VII. Einsiedeln 1966, 204–220; J. BETZ, Der Opfercharakter des Abendmahls im interkonfessionellen Dialog, in: Theologie im Wandel. München 1967, 469–491; J. PASCHER, Der eucharistische Kult außerhalb der hl. Messe, in: Schmaus WV II. Paderborn 1967, 1827–1844.
III. V. VAJTA, Kirche und Abendmahl im Luthertum. Berlin 1963; J. BIFFI (Hrsg.), Enciclopedia eucaristica. Mailand 1964; H. B. MEYER, Luther und die Messe. Paderborn 1965; W. GESSEL, Eucharistische Gemeinschaft bei Augustin. Würzburg 1966; J. GOTTSCHALK, Die Gegenwart Christi im Abendmahl. Essen 1966; J. BETZ, Die Eucharistie in der Didache, in: ALW XI (1969), 10–39.
IV. B. NEUNHEUSER, Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit, in: HDG IV/4b. Freiburg 1963; Y. CONGAR, Die Eucharistie und die Kirche des Neuen Bundes, in: Wege des lebendigen Gottes. Freiburg 1964, 161–183; A. WINKLHOFER, Eucharistie als Osterfeier. Frankfurt 1964; J. BETZ, Vom Pascha-Mysterium, in: Lebendiges Zeugnis 3 (1965), 73–105; H. JORISSEN, Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik. München 1965; B. WELTE, Zum Verständnis der Eucharistie, in: Auf der Spur des Ewigen. Freiburg 1965, 459–467; J. COPPENS, Die Eucharistie, in: J. GIBLET (Hrsg.), Vom Christus zur Kirche. Wien 1966, 159–202; K. RAHNER – A. HÄUSSLING, Die vielen Messen und das eine Opfer. Freiburg 1966; H. U. v. BALTHASAR, Die Messe, ein Opfer der Kirche?, in: Spiritus Creator. Einsiedeln 1967, 166–217; J. BETZ, Eucharistie, in: SM I (1967), 1214–1233; J. RATZINGER, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie, in: ThQ 147 (1967), 129–158; O. SEMMELROTH, Eucharistische Wandlung, in: GuL 40 (1967), 93–106; G. SÖHNGEN, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament. München 1967; E. SCHILLEBEECKX, Die eucharistische Gegenwart. Düsseldorf 1967; D. STANLEY – J. MEYENDORF – R. BERTALOT – J. RATZINGER – P. SCHOONENBERG – W. BOELENS, Eucharistie, in: Concilium 3 (1967), 287–321; TH. BARROSSE – J. KILMARTIN U. A., Eucharistie, in: Concilium 4 (1968), 728–780; H. GRASS, Zum theologischen Gespräch über das Abendmahl, in: Theologie und Kritik. Göttingen 1969, 230–292.

EVANGELIUM

1. *Das Evangelium.* Obwohl das Wort »Evangelium« in der griechisch sprechenden Umwelt des NT, sowohl im profanen wie religiösen Bereich und vor allem im Kaiserkult, weit verbreitet war, hat sich in der modernen Forschung mehr und mehr die Auffassung durchgesetzt, daß nicht in der heidnisch-hellenistischen Umwelt, sondern im AT die Wurzeln des ntl. Sprachgebrauches liegen. Im Deuteroisaias und der von ihm abhängigen Literatur (Nah 2, 1; Pss 68; 96) liegt eine Verwendungsweise des hebräischen Äquivalents, vor allem in der Form des substantivierten Partizips vor, die weitgehend mit dem ntl. Sprachgebrauch übereinstimmt. Der »Freudenbote« (Is 52, 7) ist hier der-

jenige, der die Botschaft von der anbrechenden Heilszeit verkündet, die in der Gottesherrschaft, in →Frieden und →Heil besteht. In seiner →Verkündigung proklamiert er die Gottesherrschaft: »Dein Gott ward König«, und damit beginnt die neue Zeit. Wie im NT ist diese eschatologische Heilszeit gekennzeichnet durch einen Universalismus, der die Heilsbotschaft für alle Völker (→Nichtchristen) gelten läßt und auch die Heiden in die Heilsgeschichte einbezieht (vgl. vor allem Ps 96, 2ff).
Im NT erscheint →*Jesus Christus* als der Freudenbote der Endzeit. In ihm erfüllt sich die Isaias-Weissagung, daß den Armen die Heilsbotschaft verkündet wird (Mt 11, 5). Das Schriftwort, das Jesus in der Antwort an den Täufer auf sich bezieht, ist ein Zitat aus Is 35, 9 und 61, 1. Dabei liegt das Gewicht des Schriftbeweises vor allem auf dem letzten Glied: Den Armen wird die Frohbotschaft verkündet (vgl. auch Lk 4, 18). Indem dies geschieht, wird die verheißene Heilszeit Wirklichkeit und damit auch die wunderbaren →Zeichen dieser Zeit. Wenn als wesentlicher Inhalt der Predigt Jesu die »Gottesherrschaft« genannt wird: »Nahe gekommen ist die Gottesherrschaft« (Mk 1, 14; →Reich Gottes), dann handelt es sich nicht um etwas rein Zukünftiges, das Jesus nur »ansagt« oder dessen »Zeichen« er ist, sondern in Jesu Wort und Wirken hat die Gottesherrschaft schon ihren Anfang genommen (Lk 11, 20). Zwar steht die Vollendung und endgültige Manifestation der Gottesherrschaft noch aus, aber sie ist auch schon gnadenhafte Gegenwart in der Person Jesu (→Heilsgeschichte). Denn nicht nur das Wort, sondern das ganze Leben Jesu war Verkündigung der Heilsbotschaft. Lk 8, 1 wird die gesamte öffentliche Wirksamkeit Jesu zusammengefaßt in dem Wort: »Er verkündete die Frohbotschaft von der Herrschaft Gottes.« Von hier aus erklärt sich die Verschiebung, die im ntl. Sprachgebrauch sichtbar wird, daß Jesus nicht nur als das *Subjekt* der Evangeliumsverkündigung erscheint, d. h. als derjenige, der die Heilsbotschaft verkündet, sondern auch als ihr *Objekt*, d. h. als derjenige, von dem jene Heilsbotschaft redet, welche die →Kirche verkündet. Was in Jesu Predigt schon angelegt ist: daß das Kommen der Gottesherrschaft an seine Person, an sein Wort und sein Werk gebunden ist und diese in ihm ihren geschichtlichen Anfang nimmt, wird im urchristlichen Sprachgebrauch, der als zentralen Inhalt des Evangeliums das Heilswerk Christi nennt, nur deutlicher gemacht. Von einem Bruch oder einem wesentlichen Bedeutungswandel kann keine Rede sein. Evangelium bedeutet hier auch nicht nur Kunde von dem einmaligen Christusgeschehen der Vergangenheit, obwohl dieses das Hauptgewicht trägt, sondern auch Verkündigung des Kommenden, insofern das Heilshandeln Gottes in Christus noch seine Erfüllung in der Parusie, der Totenerweckung und dem Weltgericht (→Gericht) finden wird. Auch die Zuwendung des Heils in der →Rechtfertigung und Heiligung des Menschen gehört zur Botschaft des Evangeliums. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Heilshandelns Gottes bilden so als innere und unlösbare Einheit den zentralen Inhalt des Evangeliums.

Dieser Wandel im Sprachgebrauch wirkt sich bereits in den Evangelien aus. Die Überschrift bei Mk 1, 1: »Anfang des Evangeliums Jesu Christi«, will nicht in dem Sinn verstanden werden, daß mit dem →Zeugnis des Täufers die Predigt Jesu beginnt, sondern daß dieses Zeugnis der Anfang der Heilsbotschaft ist, die Jesus Christus zum Inhalt hat. Daß das öffentliche Wirken Jesu zum Inhalt des Evangeliums gehört, zeigt sich auch deutlich in Mk 14, 9 (= Mt 26, 13). Aus der nachösterlichen Situation der Gemeinde versteht es sich von selbst, daß nicht mehr so sehr die Predigt und die Wunder, sondern der Tod und die →Auferstehung Jesu zum Hauptinhalt des Evangeliums wurden.

Diese Sicht gelangt vor allem bei →*Paulus* zum Durchbruch. Obwohl Paulus, wie seine Briefe zeigen, Worte des geschichtlichen Jesus kennt, nennt er doch niemals die Predigt oder Wunder Jesu als Inhalt des Evangeliums. Das Wort »Evangelium« gehört zu den meistgebrauchten im paulinischen Sprachschatz. Schon daran läßt sich erkennen, welche Bedeutung diesem Begriff in der Theologie des Apostels zukommt. Sowohl den *Akt* des Verkündigens wie den *Inhalt* der apostolischen Predigt kann Evangelium bezeichnen. Die erste Bedeutung liegt offen zutage in 1 Kor 9, 14, wo die Formulierung »vom Evangelium leben« nur den Sinn haben kann: von der Evangeliumsverkündigung leben (vgl. auch 2 Kor 2, 12; Phil 4, 3.15). Die zweite Bedeutung ist sichtbar in den zahlreichen Formulierungen: »das Evangelium verkünden«, »sagen«, »bekanntmachen«, »lehren« usw. Wie eng diese beiden Bedeutungen zusammenliegen, ersieht man besonders aus Röm 1, 1, wo Paulus von sich sagt, er sei ausgesondert für das Evangelium Gottes. Damit ist zunächst gemeint: ausgesondert für die Verkündigung des Evangeliums. Aber der nachfolgende Relativsatz: »das Gott vorherverkündigt hat ...« bezieht sich nicht auf die Tätigkeit, sondern auf den Inhalt der Verkündigung. Darum wird man keine Alternative aufrichten können, wenn die Frage gestellt wird, worauf sich die Heilswirkung bezieht, die Paulus dem Evangelium zuschreibt. Weder um den Akt des Verkündigens allein noch um den Inhalt der Botschaft allein wird es sich handeln, sondern beides gehört zusammen, Akt und Inhalt der Botschaft; als gepredigtes ist das Evangelium Kraft Gottes zur Rettung für jeden Gläubigen (Röm 1, 16).

Sehr oft verwendet Paulus den Ausdruck Evangelium ohne irgendein Beiwort. Das bedeutet, daß das Wort Evangelium schon einen prägnanten Sinn erhalten hat und in seiner Bedeutung als bekannt vorausgesetzt wird. Das gilt auch für den Inhalt des Evangeliums. Nur an wenigen Stellen gibt Paulus diesen Inhalt eigens an und dann in fest geprägten Formen. Am ausführlichsten ist Röm 1, 3–4: Das Evangelium handelt vom präexistenten Sohn Gottes, der Mensch geworden und als solcher der Messias aus dem Samen Davids ist, der auferstanden und zum Kyrios erhöht ist. 1 Kor 15, 1–5 werden als Inhalt des Evangeliums, das Paulus übernommen und den Korinthern

gepredigt hat, Tod, Begräbnis, Auferstehung Jesu und Erscheinungen des Auferstandenen genannt. Dabei ist bezeichnend, daß an beiden Stellen das Zeugnis des AT zum Inhalt des Evangeliums gerechnet wird. Das AT gehört für Paulus in das Evangelium hinein, weil es von Christus Zeugnis gibt. So kann er von der Schrift sagen, sie habe dem Abraham das Evangelium vorherverkündet, daß in ihm alle Völker gesegnet sein werden (Gal 3, 8). Vor allem am Begriff der →Verheißung hat Paulus die enge Beziehung zwischen AT und Evangelium deutlich gemacht. Unter diesem Stichwort wird von ihm vor allem auch die Auseinandersetzung zwischen →Gesetz und Evangelium geführt, während die formelle Gegenüberstellung niemals begegnet.
Das Evangelium ist näher bestimmt als Evangelium Gottes (Röm 1, 1; 15, 16; 2 Kor 11, 4; 1 Thess 2, 2.8f) oder Evangelium Christi bzw. »des Sohnes Gottes« (Röm 1, 1.9; 1 Kor 9, 12; 2 Kor 2, 12; 9, 13; 10, 14; Gal 1, 7; Phil 1, 27; 1 Thess 3, 2). Während die erste Bestimmung eindeutig ist, insofern der Genitiv (»Gottes«) ohne Zweifel als genitivus auctoris zu verstehen und damit das Evangelium als von Gott ausgehend charakterisiert ist, läßt die zweite Bestimmung eine doppelte Deutung zu: sowohl im Sinne eines genitivus auctoris wie eines Objektgenitivs. Vergleicht man Röm 1, 9, wo vom Evangelium »seines Sohnes« die Rede ist, mit Röm 1, 1, wo das Evangelium näher umschrieben wird durch den Zusatz »bezüglich (περί) seines Sohnes«, so scheint es sicher zu sein, daß der Genitiv in 1, 9 als Objektgenitiv zu erklären sei. Diese Beobachtung wird durch die Stellen gestützt, an denen als Objekt der Evangeliumsverkündigung (εὐαγγελίζεσθαι) Christus genannt wird (Apg 5, 42; 8, 35; 11, 20; 17, 18; Gal 1, 16). Trotzdem – vor allem wenn man die Formulierung »Glaube Christi« (πίστις Χριστοῦ) zum Vergleich heranzieht – liegt es nahe, Christus nicht nur als Objekt, sondern auch als Subjekt des Evangeliums zu denken. Das Evangelium heißt dann Evangelium Christi, weil es von Christus handelt, aber auch, weil es von Christus stammt. Dem entspricht, daß Paulus sein Evangelium auf Christus zurückführt: Er hat es nicht von Menschen, sondern durch eine →Offenbarung Christi empfangen (Gal 1, 12; vgl. auch 1 Kor 13, 3).
Weil Christus in seinem Erlösungswerk Inhalt des Evangeliums ist, gehört alles, was damit in Verbindung steht, in die Evangeliumsverkündigung hinein. Dazu gehört z. B. auch, wie Gal 1, 16f zeigt, die Absolutheit und Universalität der →Gnade und die →Freiheit vom Gesetz. Nach Röm 2, 16 gehört auch das eschatologische Gericht zum Inhalt des Evangeliums. Das Evangelium ist die Norm des sittlichen Handelns für den Christen. »Würdig wandeln des Herrn« (Kol 1, 10) und »würdig wandeln des Evangeliums Christi« (Phil 1, 27) ist für Paulus dasselbe. Daß die sittlichen Forderungen zum Inhalt des Evangeliums gehören, ergibt sich auch aus 1 Thess 2, 3f; Röm 15, 14–16; 16, 25. Dabei handelt es sich nicht um Konsequenzen, die sich aus der Lehre des Evangeliums ergeben, sondern um Forderungen, die das Evangelium als solches stellt. Das Evangelium ist also nicht

nur Offenbarung dessen, was geschehen ist; es ist zugleich auch Offenbarung dessen, was am Menschen geschehen soll; es ist die Willensoffenbarung Gottes. Und darum heißt »dem Evangelium gehorchen« (Röm 10, 16; 2 Thess 1, 8; 3, 14) nicht nur: die Heilstatsachen der Offenbarung annehmen, sondern auch: die sittlichen Forderungen der Offenbarung annehmen und sich ihnen unterstellen. Der ganze Bereich dessen, was nach Paulus zum Inhalt des Evangeliums gehört, ließe sich nur erschließen, wenn man nicht nur die Stellen untersuchen würde, an denen der Begriff Evangelium begegnet, sondern auch jene Stellen, an denen Paulus andere Ausdrücke verwendet, die in gleicher Weise die apostolische Verkündigung bezeichnen. Solche Ausdrücke sind: Wort (→Wort Gottes; Wort Christi; Wort des Glaubens), Verkündigung (Kerygma), Zeugnis. Und da »glauben« bei Paulus heißt: das Evangelium annehmen oder dem Evangelium gehorchen, würde auch der große Bereich der »Glaubensaussagen« hierher gehören, um den Inhalt des Evangeliums zu bestimmen.

Obwohl Paulus öfter von »seinem« Evangelium spricht (Röm 2, 16; 16, 25; 2 Kor 4, 3; 1 Thess 1, 5; 2 Thess 2, 14), soll dadurch doch kein Gegensatz zu dem der Urapostel ausgedrückt werden (→Apostel). Mit Nachdruck betont Paulus, daß es nur ein einziges Evangelium gibt, das Evangelium Christi (Gal 1, 6–9). »Sein« Evangelium stimmt überein mit dem der Urapostel (Gal 2, 1–10). Er nennt es »sein« Evangelium, weil er es von Christus empfangen hat und als »Diener« und »Priester« am Evangelium mit dessen Verkündigung beauftragt ist (Kol 1, 23; Röm 15, 16). Daß es sich dabei um das gesetzesfreie Evangelium für die Heiden handelt (Gal 1, 16; 2, 7.8; Röm 1, 15; Eph 3, 8), scheint mitzuschwingen, ohne jedoch immer betont zu sein (1 Kor 1, 17; 15, 1).

Als eschatologische und universale Heilsbotschaft ist das Evangelium eine »Kraft Gottes« zum Heil für jeden, der es gläubig annimmt (Röm 1, 16; Eph 1, 13). Es kündet von dem »unbegreiflichen Reichtum Christi« (Eph 3, 8) und ist Erscheinungsform der →»Herrlichkeit Christi« (2 Kor 4, 4). Zwar ist es seinem Inhalt nach verborgen (2 Kor 4, 3), für Juden und Griechen ein Ärgernis und eine Torheit, für die Berufenen aber Gottes Kraft und Gottes Weisheit (1 Kor 1, 18–25) oder, wie Paulus 2 Kor 2, 14–16 formuliert, ein Geruch zum Tode für diejenigen, die verlorengehen, jedoch ein Geruch zum Leben für diejenigen, die gerettet werden. Am Evangelium entscheidet sich das eschatologische Schicksal der Menschen (2 Thess 1, 8; 2, 14). Dieser *Entscheidungscharakter* eignet dem Evangelium nicht nur, weil es Botschaft von dem Heilshandeln Gottes in Christus, sondern weil es selber Offenbarung Gottes, selber Heilsgeschehen ist, in dem Gott handelt. Gott selber redet im Evangelium (1 Thess 2, 13). Er hat Paulus beauftragt mit dem »Wort der Versöhnung«, und Gott selber mahnt durch Paulus: »Laßt euch versöhnen mit Gott« (2 Kor 5, 18 bis 20). Wie Paulus sagen kann, im Kreuzesopfer Christi habe Gott seine Gerechtigkeit geoffenbart (Röm 3, 25f), so kann er auch sagen:

Im Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbar (Röm 1, 17). Offenbarung meint bei Paulus nicht eine Belehrung über etwas, sondern das Wirksamwerden dessen, was geoffenbart wird. Die →Gerechtigkeit Gottes wird im Evangelium offenbar, das heißt also: das Heilshandeln Gottes wird im Evangelium wirksam; Gott handelt im Evangelium. Das Evangelium ist deshalb nicht leeres Wort, sondern schaffende Kraft; es geschieht nicht im Wort allein, sondern in Kraft und in heiligem Geiste und in voller Gewißheit (1 Thess 1, 5). In aller Welt bringt es aus sich Frucht hervor und wächst (Kol 1, 6); es kann von Menschen nicht »gefesselt« werden (2 Tim 2, 9). Indem es den Frieden (Eph 6, 15) oder die Rettung (Eph 1, 13) verkündet, schafft es selber den Frieden zwischen Juden und Heiden (Eph 3, 6) und schenkt das Heil (1 Kor 15, 2).

2. *Die Evangelien.* Von der Grundbedeutung, die das Wort Evangelium im NT hat, nämlich als mündlich verkündigte eschatologische Heilsbotschaft, deren zentralen Inhalt das Christusgeschehen bildet, führt ein folgerichtiger Weg zur Bezeichnung der schriftlichen Bücher, der Evangelien, dessen einzelne Etappen man noch in der urchristlichen Literatur verfolgen kann. Schon bei Paulus läßt sich dieser Prozeß beobachten. Seine Briefe wollen, wie 1 Kor 15, 1 zeigt, eine Wiedergabe und Entfaltung des Evangeliums sein. Ob mündlich gesprochen oder schriftlich fixiert, jede Weise will Verkündigung des Evangeliums sein und die Menschen zum →Glauben führen oder im Glauben bestärken. Wenn Mk 1, 1 mit der Überschrift »Anfang des Evangeliums Jesu Christi« sich auch nicht auf das Buch, sondern auf die darin enthaltene Botschaft von Christus bezieht, so ist doch zu erkennen, wie leicht von hier aus der Übergang erfolgen kann zur Bezeichnung des Buches selber als Evangelium. Auch als diese Bedeutung sich im 2. Jh schon durchgesetzt hatte, blieb das Bewußtsein lebendig, daß der Inhalt für die Bezeichnung grundlegend war und es im Grunde nur ein einziges Evangelium gebe. Man sprach deshalb vom »viergestaltigen« Evangelium oder von dem Evangelium nach Matthäus, Markus usw. Den Wechsel *vom Inhalt zum Buch* zeigt das Muratorische Fragment, in dem es vom Lukasevangelium spricht als *tertius evangelii liber* und das Johannesevangelium als *quartum evangeliorum* bezeichnet. In der Übertragung des Wortes Evangelium auf die Schriften spricht sich die – in den folgenden Jahrhunderten oft vergessene – Erkenntnis aus, daß diese Schriften nichts anderes sein wollen als Verkündigung der Heilsbotschaft, Zeugnis des in Christus gekommenen Heils. Ihr einziger Zweck ist wie der der mündlichen Predigt, Glauben zu wecken und im Glauben zu befestigen (Jo 20, 31). Ein biographisches Interesse lag den Evangelien fern. Man verkennt ihren Charakter und ihren Sinn, wenn man sie nach den Maßstäben der Historiographie beurteilen und ein »Leben Jesu« aus ihnen rekonstruieren wollte.

Über die *Entstehung* der Evangelien und ihr Verhältnis zueinander gehen auch heute noch die Auffassungen auseinander. Die Formgeschichte hat gelehrt, daß den Urbestand kurze Einzelstücke mit einem

bestimmten »Sitz im Leben« bildeten, die einen stark kerygmatischen Charakter tragen, Einzelsprüche, Gleichnisse, Streitgespräche, Wunderberichte, insbesondere Aussagen über Jesu Tod und Auferstehung. Die Verknüpfung dieser Einzelstücke zu einem Ganzen, der sog. »Rahmen der Geschichte Jesu«, erweist sich dabei als spätere Bearbeitung, wobei es indes schwierig ist, im einzelnen festzustellen, wie weit schon vorliterarisch oder vor den Evangelien eine solche Zusammenfassung erfolgt ist und wie weit die einzelnen Evangelisten von diesen Vorlagen und voneinander abhängig sind. Jedenfalls ergibt sich durch den Vergleich der Synoptiker, daß der Rahmen sehr locker ist und daß eine pragmatische Verknüpfung der einzelnen Ereignisse fehlt. Das gleiche gilt auch für die chronologische und topographische Verbindung der einzelnen Berichte. Rahmenbemerkungen haben oft nur literarischen Sinn, um den Fortgang der Erzählungen zu ermöglichen. Das einzige Interesse der Evangelisten richtet sich auf die Verkündigung der Botschaft von Jesus Christus als dem Gottessohn und Messias. Diese verkündigen sie jedoch unter je verschiedenen Aspekten und mit je eigenen Darstellungsformen (Betonung des Schriftbeweises, Gruppierung des Stoffes nach geographischen oder sachlichen Gesichtspunkten, Verwendung von Stichwortassoziationen usw.). Das macht trotz aller Übereinstimmung die besondere Eigenart der synoptischen Evangelien aus. Diese wirkt sich auch in der Passionsgeschichte, die am stärksten einen einheitlichen Aufbau in allen Evangelien zeigt, aus, ein Hinweis darauf, daß sie wohl schon vor den Evangelien eine gewisse Formung erhalten und gegenüber dem anderen Stoff ein Sonderdasein geführt hat.

Aus dem religiösen Interesse, das die Evangelisten bestimmt, und aus dem Material, das sie verwenden, erklärt sich auch, daß Sprüche Jesu nicht nur in verschiedene Situationen gestellt, sondern in ihrem Wortlaut umgeformt (Seligpreisungen, Vaterunser, Einsetzungsbericht usw.) oder neu geformt worden sind (z.B. Deutung des Sämannsgleichnisses: Mt 13,10ff). Sogar in manchen Wunderberichten scheint solch ein Umformungsprozeß stattgefunden zu haben (vgl. die zwei Brotwunder-Berichte bei Mk 6,30–44; 8,1–9).

Ein besonderes Problem in der Evangelienforschung bildet das Verhältnis der Synoptiker zum *Johannesevangelium*. Gegenüber der relativ großen Übereinstimmung der drei synoptischen Evangelien untereinander bildet das Johannesevangelium, abgesehen von der Passionsgeschichte, in Aufbau, Stoffauswahl und Wortlaut der Reden Jesu ein Evangelium ganz eigener Art. Daß die Verschiedenheit des Stils der Reden Jesu nicht durch eine verschiedene Situation bedingt ist, in die sie hineingesprochen waren, sondern weitgehend vom Evangelisten stammt, wird heute allgemein anerkannt. Trotzdem kann man diese Reden nicht als reine »Reflexionen« des Evangelisten charakterisieren, wenn auch anerkannt werden muß, daß der nachösterliche Glaube viel stärker als in den anderen Evangelien die Jesusworte bei Johannes geprägt und beeinflußt hat. Der sog. »johanneische Stil« hat auch in

den Synoptikern (Mt 11,25–27; Lk 10,21f) seinen Niederschlag gefunden. Was den Aufbau des Johannesevangeliums betrifft (fünf Festreisen Jesu nach Jerusalem), scheint Johannes den wirklichen Verhältnissen näher zu kommen als die vorhergehenden Evangelien. Alle Versuche jedoch, den Stoff der Synoptiker in diesen johanneischen Rahmen einzuordnen, sind zum Scheitern verurteilt. Gegenüber der lange Zeit üblichen Geringschätzung des geschichtlichen Wertes des Johannesevangeliums setzt sich heute, bedingt durch Ausgrabungen (Teich von Bethesda) und literarische Funde (Handschriften vom Toten Meer), mehr und mehr die Auffassung durch, daß dieses Evangelium eine Menge echter geschichtlicher Traditionen bewahrt hat, die sich in den anderen Evangelien nicht finden. Aber auch für das Johannesevangelium gilt das gleiche wie für die Synoptiker: Nicht die historische Wirklichkeit als solche, sondern die Glaubensbotschaft von Jesus Christus bildet den Inhalt des Evangeliums.

Weil die Evangelien nicht nur zum Glauben an Christus führen wollen, sondern aus diesem Glauben heraus geschrieben sind, und weil dieser Glaube sich auch auswirkt auf die Darstellung des Christusgeschehens, mußte notwendig die heute viel diskutierte Frage entstehen nach dem *Verhältnis von Glaube und Geschichte*, vom historischen Jesus und dem Christus der Verkündigung. Die oft gestellte Alternative verkennt den Charakter der Evangelien als →Zeugnis: Die Evangelisten verkünden nicht eine allgemeine religiöse Wahrheit, sondern zeugen von einer geschichtlichen Wirklichkeit, die sie z.T. als Augen- und Ohrenzeugen erlebt haben und für deren →Geschichtlichkeit sie sich verbürgen. Das heilsgeschichtliche Element ist grundlegend auch für das Zeugnis der Evangelien. Auch wenn man die Evangelien als Glaubenszeugnisse wertet, lassen sich bestimmte Kriterien aus ihnen herauslesen, an denen man erkennen kann, wo man es mit unveränderten Überlieferungen von Jesu Worten und Taten zu tun hat. Die Herausarbeitung und genaue Umgrenzung solcher Kriterien mit allen Hilfsmitteln, die die Vergangenheit bereitgestellt hat (Literarkritik, Formgeschichte, Religionsgeschichte), scheint die große Aufgabe der heutigen Evangelienforschung zu sein.

M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums. Tübingen 1919 ([3]1959); K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu. Berlin 1919; R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition. Göttingen 1921 ([3]1957); K. L. Schmidt, Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte, in: Εὐχαριστήριον. Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Hermann Gunkel dargebracht. II. Band, Göttingen 1925, 50–134; H. Windisch, Johannes und die Synoptiker. Leipzig 1926; J. Schniewind, Euangelion. Gütersloh 1927–31; E. Molland, Das paulinische Evangelium. Oslo 1934; M. Dibelius, Die Botschaft von Jesus Christus. Die alte Überlieferung der Gemeinde in Geschichte, Sprüchen und Reden. Tübingen 1935; E. Hirsch, Studien zum vierten Evangelium. Tübingen 1936; R. Asting, Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum. Stuttgart 1939; E. Hirsch, Frühgeschichte des Evangeliums. Tübingen 1940–1951; M. Albertz, Die Botschaft des Neuen Testaments I/1, Zürich 1947; Ph.-H. Menoud, L'Evangile de Jean d'après les recherches récentes. Neuchâtel 1947; A. C. Headlam, The Fourth Gospel as History. Oxford 1948; K. H. Schelkle, Die Passion Jesu. Heidelberg 1949; P. Bläser, Glaube und Sittlichkeit bei Paulus, in: Vom Wort des Lebens. Festschrift für Max Meinertz. Münster 1951, 114–127; J. Huby,

L'Evangile et les Evangiles. Paris [3]1954; G. BORNKAMM, Jesus von Nazareth. Stuttgart 1956; W. WILKENS, Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums. Zürich-Zollikon 1958; E. STAUFFER, Die Botschaft Jesu. Bern 1959; Der historische Jesus und der kerygmatische Christus (hrsg. von H. RISTOW–K. MATTHIAE). Berlin [2]1961.

P. Bläser

a) Evangelium:
H. CONZELMANN, Die Mitte der Zeit. Tübingen [3]1962; K. SCHUBERT (Hrsg.), Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens. Wien 1962; G. BORNKAMM, Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien (Gesammelte Aufsätze I). München 1963; G. BORNKAMM, Studien zu Antike und Urchristentum (Gesammelte Aufsätze II). München 1963; E. KÄSEMANN, Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. I–II. Göttingen 1964; N. LOHFINK, Die Evangelien und die Geschichte. Zur Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission vom 21.4.1964, in: StdZ 89 (1964), 365–374; A. VÖGTLE, Die historische und theologische Tragweite der heutigen Evangelienforschung, in: ZKTh 86 (1964), 385–417; A. VÖGTLE, Werden und Wesen der Evangelien, in: Diskussion über die Bibel. Mainz 1964, 47–84; R. BULTMANN, Die Erforschung der synoptischen Evangelien, in: Glauben und Verstehen IV. Tübingen 1965, 1–41; O. CULLMANN, Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament. Tübingen 1965; E. FUCHS, Zur Frage nach dem historischen Jesus. Tübingen [2]1965; S. MUÑOZ-IGLESIAS, Evangelienkritik, in: SM I (1967), 1234–1240; G. BORNKAMM, Geschichte und Glaube. Erster Teil (Gesammelte Aufsätze III). München 1968; W. Marxsen, Der Exeget als Theologe. Vorträge zum Neuen Testament. Gütersloh 1968.

b) Gesetz und Evangelium:
P. ALTHAUS, Gebot und Gesetz. Zum Thema »Gesetz und Evangelium«. Gütersloh 1952; K. BARTH, Evangelium und Gesetz. München 1956; H. GOLLWITZER, Zur Einheit von Gesetz und Evangelium, in: Antwort (Festschrift K. Barth), Zollikon-Zürich 1956, 287–309; F. BRUNSTÄD, Gesetz und Evangelium, in: Gesammelte Aufsätze und kleinere Schriften. Berlin 1957, 181–192; G. HEINTZE, Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium. München 1958; E. SCHLINK, Gesetz und Evangelium als kontroverstheologisches Problem, in: Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Göttingen 1961, 126–159; H. GARDES, Die Frage nach Gesetz und Evangelium in der gegenwärtigen theologischen Diskussion, in: Wahrheit und Glaube (Festschrift E. Hirsch). Itzehoe 1963, 100–112; H. J. IWAND, Gesetz und Evangelium. München 1964; M. HONECKER, Zur Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, in: Auf dem Wege zu schriftgemäßer Verkündigung (Festschrift H. Diem). München 1965, 23–56; W. KRÖTKE, Das Problem »Gesetz und Evangelium« bei W. Elert und P. Althaus. Zürich 1965; R. BRING, Die Erfüllung des Gesetzes und der geknechtete Wille. Das Problem bei Paulus und Luther, in: 450 Jahre lutherische Reformation (Festschrift F. Lau). Göttingen 1967, 80–89; P. BRUNNER, Gesetz und Evangelium. Versuch einer dogmatischen Paraphrase, in: Schmaus WV II. Paderborn 1967, 1315–1337; O. H. PESCH, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs. Mainz 1967 (Lit.); W. KASPER, Gesetz und Evangelium, in: SM II (1968), 369–373; E. KINDER–K. HAENDLER (Hrsg.), Gesetz und Evangelium. Beiträge zur gegenwärtigen theologischen Diskussion. Darmstadt 1968.

EWIGKEIT

»Ewigkeit« im theologischen Verständnis ist der Begriff einer Wirklichkeit, der einerseits an der Erfahrung der →Zeit, der →Welt und des geschichtlich frei Existierenden gewonnen, andererseits aber dieser Zeit konträr entgegengesetzt wird. So wird er zur Charakterisierung sowohl des welt- und geschichtsüberlegenen Grundes aller zeitlichen Wirklichkeit als auch zur Bestimmung ihrer Vollendung. Dabei wird das Verhältnis dieser beiden »Ewigkeiten« noch einmal ein besonderes Problem.

1. *Lehramt.* Der Begriff der Ewigkeit *(aeternitas, aeternus)* wird in der amtlichen Lehrverkündung in doppelter Weise verwendet:
a) zur Charakterisierung →*Gottes* in seiner Gottheit, durch die er sich von dem →Menschen und seiner zeitlichen Erfahrungswelt wesentlich unterscheidet: Darum wird jede der drei göttlichen Personen als *aeternus* qualifiziert (D 39, 54, 346, 463, 703f, 708). Von Gott wird gesagt, er sei allein ewig (D 391), und im IV. Laterankonzil und im I. Vaticanum wird unter den Eigenschaften, die Gott als Gott auszeichnen, auch seine Ewigkeit aufgezählt (D 428, 1782). Daher sind auch die Akte des unveränderlichen Gottes, z.B. seine Vorherbestimmung, ewig (D 300). Dementsprechend ist Gott aus dem Raum der Zeit so enthoben, daß gesagt wird, er sei »vor allen Äonen« (D 40, 64, 86).
b) Dieser Begriff von Ewigkeit wird auch, ohne daß in früheren lehramtlichen Erklärungen rein terminologisch ein Unterschied gemacht wird, dazu verwendet, die bleibende Endgültigkeit der Vollendung personaler Wesen und ihrer Geschichte zu kennzeichnen, die und obwohl sie einen »Anfang« haben. So wird *aeternus* verwendet zur Charakterisierung der Verdammnis der gefallenen →*Engel* und verworfenen Menschen (D 39, 40, 160b, 316, 321, 714) sowie zur Kennzeichnung des seligen Gottesbesitzes (D 40, 316, 321). Zur Kennzeichnung der bleibenden Endgültigkeit der vollzogenen Geschichte personaler Geistwesen werden statt *aeternus* auch die Begriffe *sempiternus* oder *perpetuus* verwendet (D 429, 457, 530). Entsprechend dem unter a) Gesagten wird das Nicht-Göttliche als nicht-ewig angesprochen, d.h. als etwas, das einen Anfang hat (D 391, 428, 502, 2123, 2317).
Eine lehramtliche Äußerung über das Verhältnis der beiden Begriffe »ewig« fehlt. Der Begriff selbst wird als bekannt und verständlich vorausgesetzt durch die einfache Negierung der sukzessiven Zeit, des Anfangs und des Aufhörens. Es fehlt eine Reflexion darüber, ob ein solcher negativer Begriff noch eine für uns vollziehbare Inhaltlichkeit habe. Das kirchliche Lehramt setzt also für seine Zwecke den klassischen theologischen Schulbegriff, wie er in der christlichen Glaubenslehre und in der traditionellen Schultheologie geboten wird, für sachlich genügend und kerygmatisch ausreichend voraus. Die Schultheologie verweist immer wieder auf die nach ihrer Meinung klassische Definition der Ewigkeit durch Boethius: *aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* (De Cons. Phil. V, 6. PL 63, 858). Bemerkenswert an dieser Definition ist zunächst, daß sie nicht von der Zeit, sondern vom →Leben her gewonnen wird. Sie hat damit eine Affinität zur biblischen Konzeption, weil dort die Ewigkeit als Heilsgut (→Heil) und nicht als einfache Fortdauer erscheint. Mit dieser Definition ist ferner der Gedanke verbunden, daß die Zeit nicht die verläßliche Beständigkeit des vollendeten Seienden trägt, sondern selbst eine Weise eines bestimmten Seienden ist, eben die des sich selbst noch nicht ganz besitzenden Seienden, das in seiner Zerstreuung die totale →Einheit des Ewigen nicht rein in sich zu verwirklichen vermag.

Insofern ist die so definierte Ewigkeit als Aussage für die Prärogativen Gottes geeignet. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, daß wir eine kategoriale Vorstellung eines solchen Lebens, das auf einmal ganz ist, nicht haben. Ein solcher Begriff ist nur im Vollzug der absoluten Transzendenz des Geistes in das absolute →Geheimnis hinein verständlich.

2. *Schrift.* a) Der atl. Begriff der Ewigkeit עוֹלָם wird einerseits zur Kennzeichnung des Daseins Gottes bevorzugt und emphatisch verwendet, aber eben Gottes, insofern er dem Menschen und seinem Dasein überlegen ist: Er war schon, bevor die Welt des Menschen geschaffen wurde (Pss 90,2; 102,25–29; Job 38,4; Gn 1,1); tausend Jahre gelten vor ihm nichts (Ps 90,4); er ist also zunächst der ewige im Sinne von der uralte Gott (später von Deutero-Isaias an auch ausdrücklich der nach Vergangenheit und Zukunft Ewige: 40,28; 41,4; 44,6); er umfaßt als der Erste und Letzte alle Geschichte (Is 41,4; 48,12); seine Jahre haben kein Ende (Ps 102,26–28), er ist der אֵל־עוֹלָם (Gn 21,33) usw. Somit ist die Ewigkeitsvorstellung, wo sie auf Gott angewendet wird, stark an der Erfahrung der endlichen Zeit des Menschen orientiert. Sie stellt daher mehr die beständige Dauer als die eigentliche Zeitüberlegenheit in den Vordergrund. Von daher hat sie auch eine betont ethische Komponente, insofern diese Ewigkeit die absolute Verläßlichkeit Gottes, seiner →Gnade, Treue, →Liebe, seines Ratschlusses usw. hervorhebt. Die Reflexion auf die absolute Andersartigkeit dieser Ewigkeit gegenüber der Zeit tritt erst im späten Judentum auf. Wo עוֹלָם von anderen Wirklichkeiten als von Gott ausgesagt wird, ist nur eine im Vergleich zu übersehbaren Zeiträumen unabsehbare Zeitdauer gemeint, deren Charakter je nach der Wirklichkeit, um die es sich handelt, sehr differiert.

b) Das NT kennt die Ewigkeit als Wesenseigenschaft Gottes (Röm 1,20; 16,26; Phil 4,20 usw.) im selben Sinn wie das AT; die Ewigkeit wird also als Gegenbegriff zu der durch →Schöpfung und Ende begrenzten Weltzeit gedacht. »Ewig« ist im NT aber auch Eigentümlichkeit der eigentlichen Heilswelt, der eschatologischen Güter und der eschatologischen Verdammnis (→Eschatologie). In dieser Qualifizierung der eschatologischen Heilsgüter als ewig neben Gott und im Unterschied zu »diesem Äon« macht sich schon ein Einfluß des Hellenismus geltend.

3. *Der griechisch-hellenistische Ewigkeitsbegriff.* Dieser ist nicht gewonnen in der Erfahrung Gottes als des dem Menschen absolut überlegenen und gerade so verläßlichen Herrn seines Daseins; er hat aber doch darin eine gewisse Nähe zum biblischen Begriff der Ewigkeit, als auch im griechischen Denken die Erfahrung der Kürze und Brüchigkeit des menschlichen Daseins tief empfunden wird und von da aus wenigstens in den Mysterienreligionen eine Sehnsucht nach einer Zeitüberwindung sich meldet. Das der menschlichen Zeiterfahrung Entgegengesetzte ist aber nicht der lebendige Gott, sondern ein letzter Absolutheitsaspekt der Welt selbst, ihr eigentliches →Sein, wie immer

dieses gedeutet werden mag. »Ewig« bleibt in einem grundsätzlichen Sinne Prädikat des Kosmos selbst und besagt die Beständigkeit des Waltens der φύσις, die letzte Unerschütterlichkeit der →Ordnung des Kosmos. Insofern in diese griechische Kosmoskonzeption ein dualistisches Element hineinkommt, wird der Begriff der Ewigkeit in etwa für eine transzendente Verwendung geeignet, bringt aber andererseits das biblische Wissen von der alleinigen Ewigkeit des Schöpfers und der radikalen Zeitlichkeit alles von ihm Verschiedenen immer in Gefahr: Denn unter Aufhebung echter kreatürlicher →Geschichtlichkeit wird das Werden der Welt als Theogonie (Gnostizismus) oder als zyklischer Umschwung (die Weise der Welt, ewig zu sein) verstanden (Apokatastasis), die der Beginn einer neuen Weltperiode ist (ewige Wiederkehr des Gleichen). So ist noch für Thomas von Aquin die bloße Zeitlichkeit der Welt in allen ihren Dimensionen ein bloß theologisches Datum, das der Erfahrung unzugänglich bleibt.
4. *Systematik.* a) Insofern der Mensch seine Geschichtlichkeit unmittelbar erfährt und gleichzeitig Gott als der erkannt wird, der in freier Tat die Welt erschaffen hat und deshalb Herr von absolut unvergleichlicher Würde und Erhabenheit über die Welt ist, muß Gott in dieser seiner Absolutheit auch als der über die Zeitlichkeit des Menschen und seiner Umwelt absolut Erhabene gedacht werden. Wenn man diese Erhabenheit »Ewigkeit« nennt und dabei nicht vergißt, daß mit Gott das absolute Geheimnis gemeint ist, das nur richtig gedacht wird, wenn jede *theologia positiva* durch eine *theologia negativa* immer überholt wird (die *maior dissimilitudo:* D 432), dann nimmt der Begriff der Ewigkeit von vornherein an dieser Eigentümlichkeit der Erkenntnis Gottes teil: er ist ein inneres Moment an dieser Erkenntnis und ist so »negativ« wie diese. Das Problem dieses Begriffes ist also das Problem der →Gotteserkenntnis.
b) *Der Begriff.* Insofern der Begriff selbst eine Gott allein kennzeichnende Eigentümlichkeit meint, besagt er (wie andere göttliche »Namen«: →Heiligkeit, Allmacht usw.) im Grunde das Gottsein Gottes, das freilich zu einer bestimmten Seite der eigenen Daseinserfahrung kontrapunktiert wird. Diese ist letztlich nicht von der Erfahrung einer gleichmäßig verlaufenden, physikalischen Zeit allein her gewonnen, sondern von der eigentümlichen Diastase der spezifisch menschlich-geschichtlichen Zeit. Diese ist darin gegeben, daß der Mensch seine Zeitlichkeit zunächst durchaus als Positivität (als gute Endlichkeit in der Gesichertheit des ein für allemal Getanen und der Unbegrenztheit seiner Zukunft) erfährt; aber diese Erfahrung kann nur gewonnen werden in einer Transzendenz auf das diese Zeit gründende abgründige Geheimnis, das das wirklichste ist und gleichzeitig von schlechthin anderer Qualität sein muß als das Begründete. Insofern die Zeit als gute Endlichkeit erfahren wird, ist ihre Transzendierung nicht einfach leere Negativität, sondern nimmt *via eminentiae* diese Erfahrung in das Wissen um das Geheimnis Gottes mit. Von da aus ist das Verständnis des klassischen Ewigkeitsbegriffes zugänglich.

Da der Begriff der Unendlichkeit und der Unveränderlichkeit auf dieselbe Weise des transzendentalen Überstiegs einer positiven Erfahrung in das absolute Geheimnis gewonnen wird, erhellt es das sachliche Verständnis nicht weiter, ob man nun sich den Begriff der Ewigkeit Gottes mehr von der Unendlichkeit der Seinsfülle oder von dem damit auch schon gegebenen Begriff einer (richtig verstandenen) Unveränderlichkeit verdeutlicht.

c) *Ewigkeit und Zeit*. Zeit gründet, wie aus dem Gesagten schon verständlich ist, in der Ewigkeit. Sie ist daher nicht einfach der negative Begriff zur Ewigkeit, sondern schließt eine positive Teilhabe und Nachahmung der Ewigkeit Gottes ein. Von da aus erscheint sie gerade nicht als das ins Unbestimmte Weiterlaufen unendlich sich ablösender Erscheinungen und Äonen, sondern als eine gesetzte und gezielte Zeit. Unter dieser Voraussetzung weist auch die Erfahrung der negativen Endlichkeit der Zeit auf die Ewigkeit Gottes hin. Wird dieser Verweis aufgenommen, so wird auch rückläufig die Erfahrung der Zeit davor bewahrt, deren negative Eigentümlichkeiten zu verabsolutieren oder schon als Erscheinung des →Bösen und Frucht der Sünde abzuwerten: Die Diastase von Vergangenheit und Zukunft, die Entzogenheit der Vergangenheit und die Ausständigkeit der Zukunft sind sowohl die Weisen, in der uns Gott an seiner ewigen Wirklichkeit teilnehmen läßt, als auch in unlöslicher Einheit damit die Merkmale unserer Kreatürlichkeit.

Von dem Begründungscharakter der Ewigkeit für die Zeit her ist auch klar, daß die Ewigkeit nicht als vor und nach der Zeit als deren homogene Fortsetzung gedacht werden darf. Es ist vielmehr so, daß der ewige Gott jedem Augenblick der Zeit koexistiert. Dies aber ist wiederum nicht zu verstehen in der Weise, wie ein geschichtsloser Aktualismus das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit interpretiert, worin der Augenblick gegenüber seiner echten Vergangenheit und echten Zukunft autonom ist; die Ewigkeit verweist die Gegenwart des Zeitlichen gerade auf seine Vergangenheit und seine Zukunft.

Angemerkt sei hier, daß z.B. für Thomas die Möglichkeit der Erkenntnis Gottes vom echt Geschichtlichen, d.h. vom Freien in der Unmittelbarkeit des Ewigen, zu jedem Zeitpunkt begründet ist.

Das positive Verhältnis von Zeit und Ewigkeit zueinander erreicht seinen Höhepunkt darin, daß der ewige Logos Gottes die von ihm geschaffene Zeit als die der Geschichte seiner eigenen Selbstmitteilung annimmt. Bei einer christozentrischen Konzeption der Welt und ihrer Zeitlichkeit erscheint die Zeit der Kreatur als das, was wird, wenn Gott seine Ewigkeit in der Leere des Nicht-Göttlichen erscheinen läßt (→Jesus Christus; →Inkarnation).

d) *Die Ewigkeit eschatologischer Vollendung*. Der Begriff der Ewigkeit des endgültig gewonnenen Heiles kann zunächst nicht einfach in einer formalen Weise so konzipiert werden, daß er in gleicher Weise von dem »ewigen Leben« wie von der »ewigen Verdammnis« gilt. Schon für Thomas ist die Verdammnis dadurch charakterisiert, daß der

Verlorene im Gegensatz zum Geretteten der Zeit untertan bleibt. Die gute und die böse →Freiheit dürfen auch nicht als gleichwertige Vollzüge einer ihnen gegenüber neutralen Potenz betrachtet werden. Der Begriff der Ewigkeit als Bestimmung der Endgültigkeit der freien Kreatur muß also von der Endgültigkeit des Heiles ausgehen. Dieses aber hat in der faktischen Daseinsordnung Gott selbst in seiner radikalsten Selbstmitteilung in der ungeschaffenen Gnade und Unmittelbarkeit der Gottesschau zum Inhalt. Darum bedeutet die Ewigkeit des Heiles zunächst das Mysterium der Selbstmitteilung Gottes als solchen an die Kreatur selbst. Und die Ewigkeit des Heiles der Kreatur ist eine Partizipation am Mysterium der Ewigkeit Gottes, die als solche selbst sich der Kreatur mitteilt. Weil aber diese Mitteilung der Ewigkeit Gottes an die Kreatur gleichzeitig »geschaffene Gnade« impliziert und weil ihre Annahme durch den freien Selbstvollzug der geistigen Kreatur geschieht (wenn wir vom Grenzfall der unmündig sterbenden Kinder absehen), so ist das Verständnis der Ewigkeit der Kreatur auch vor allem auf das Wesen der →Freiheit abzuheben. Da diese aber gerade nicht darin besteht, »immer wieder aufs neue anders zu können«, sondern die Fähigkeit des totalen Selbstvollzuges in Endgültigkeit ist, also gerade nicht die Fähigkeit der Zeitigung (als Sukzession), sondern die Fähigkeit der »Auszeitigung« und des »Auskaufs« (Eph 5,16; Kol 4,5) der Zeit, so ist die Freiheit zwar der Zeit untertan, insofern sie sich in einer Pluralität von Zeitmomenten vollziehen muß. Sie ist aber darum doch nicht, wo sie sich im Pneuma Christi erlöst vollzieht, Sklavin der Zeit als leeres Weiterlaufen ins Unbestimmte, sondern deren Herrin, insofern sie sich in ihr und damit diese selbst »auszeitigt« in jene »Ewigkeit« genannte Endgültigkeit des personalen Selbstvollzugs, den wir nur negativ in einer eigentümlichen Selbsttranszendenz unseres jetzigen Zustandes ergreifen können. »Ewigkeit« wird also auch die Frucht der in Zeitlichkeit sich vollziehenden Freiheit genannt, insofern sie sich in vollendetem Selbstvollzug des Daseins aufhebt und darin die freie Selbstmitteilung des ewigen Gottes als solchen empfängt, annimmt und im Modus dieser freien Endgültigkeit behält. Insofern diese Gewinnung solcher Ewigkeit die Gnade, also die Selbstmitteilung des ewigen Gottes, als Bedingung ihrer Möglichkeit voraussetzt, ist in einem eminenten Maße die Ewigkeit die Bedingung der Möglichkeit jener Ewigkeit, die die Frucht der Zeit ist.

H. Leisegang, Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus. Münster 1913; A. Michel, Eternité, in: DThC V (1913), 98–921; F. Beemelmans, Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin. Münster 1914; H. W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit. Gütersloh 1927; J. Guitton, Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin. Paris 1933; H. Sasse, αἰών, αἰώνιος, in: ThW I (1933), 197–209; M. Wundt, Ewigkeit und Endlichkeit. Stuttgart 1937; J. Schmidt, Der Ewigkeitsbegriff im Alten Testament. Münster 1940; L. Lavelle, Du temps et de l'éternité. Paris 1945; K. Barth, Kirchliche Dogmatik II/1, Zürich-Zollikon [2]1946, 685–764; O. Cullmann, Christus und die Zeit. Zürich-Zollikon 1948; H.-I. Marrou, L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin. Paris 1950; E. Brunner, Das Ewige als

Zukunft und Gegenwart. Zürich 1953; O. WEBER, Grundlagen der Dogmatik I, Neukirchen/Moers 1955; J. MOUROUX, Le mystère du temps. Paris 1961.

A. Darlapp

R. SCHAEFFLER, Die Struktur der Geschichtszeit. Frankfurt 1963; J. MOLTMANN, Theologie der Hoffnung. München 1965; J. MOUROUX, Eine Theologie der Zeit. Freiburg 1965; G. SAUTER, Zukunft und Verheißung. Zürich 1965; R. WITTRAM, Zukunft in der Geschichte. Göttingen 1966; J. MOLTMANN, Das Ende der Geschichte, in: Perspektiven der Theologie, München 1968, 232–250; A. DARLAP – J. DE FINANCE, Ewigkeit, in: SM I (1967), 1262–1267.

EXISTENZ

I. Geschichtlich II. Systematisch

Existenz ist heute ein Eigenname für den Menschen geworden. Diese anthropologische Einengung hängt mit dem Themenwechsel des abendländischen Denkens zusammen, das sich in der Antike vorzüglich dem Kosmos zuwandte (→Welt), im christlichen Mittelalter Gott in die Mitte rückte und in der Neuzeit vor allem den →Menschen umkreist. Darüber hinaus liegt im Begriff »Existenz« ein Moment, das ihn zur Bezeichnung des Seins des Menschen in der Welt, d.i. für Existenz im gegenwärtigen Verständnis, geeignet macht. Die Geschichte des Begriffes und seines Bedeutungswandels führt wie ein Leitfaden daraufhin. Die Entwicklung vollzog sich in drei Schritten.

I. Geschichtlich

1. Die Grundbedeutung von Existenz entstammt dem klassisch-lateinischen Verbum *existere*. Der Grammatiker Cassiodor unterstreicht den Wortsinn durch den Hinweis, daß es ein »s« haben muß (Gramm. VII, 204, 11). Die volle Schreibweise *ex-sistere* gibt zu erkennen, daß mit ihm anfänglich ein Ortssinn verbunden war: aus der Erde, aus dem Fluß heraustreten, aus dem Mutterleib hervorgehen, aus einem Hinterhalt hervorbrechen u.ä. Die örtliche Bedeutung klingt nur mehr abgeschwächt nach, wenn z.B. vom Erscheinen eines wunderbaren Zeichens am Himmel gesprochen (Augustinus, Civ. Dei 21,8. PL 41,720) oder für das Auftreten eines Verteidigers vor Gericht *existere* gebraucht wird (Cicero, Quinct. 62). Schließlich wird die lokale Herkunft ganz fallengelassen, und *existere* rückt in die Bedeutung von *vere esse* ein. Bezeichnenderweise wurde für »eigentlich und wirklich sein«, im Gegensatz zum bloß Möglichen, das nicht existiert, zuerst die Perfektform *exstitisse* verwandt, allmählich dann das Präsens. So sehr hing dem *existere* die Vorstellung an, daß etwas, erst nachdem es hervorgetreten ist, wirklich existent ist.
Die substantivische Form *existentia*, die erstmals von Marius Victorinus und seinem Zeitgenossen Candidus (4. Jh) gebraucht wird, trifft in seiner Substanz das *unum et solum ipsum esse*, den reinen Seins- und Wirklichkeitscharakter (→Sein), unter Absehen vom quali-

tativen Seinsgehalt und von akzidentellen Beschaffenheiten (Candidus, De Gen. Div. 2; Marius Victorinus, Adv. Ar. I, 30. PL 8, 1062 bis 1063). Auch Augustinus verwendet Existenz im Sinn von »einfachhin Wirklichsein«, wenn er sagt: Der Wille empfängt seinen ermöglichenden Grund aus der freien Urteilsentscheidung, die Willenshandlung selbst aber entstammt in ihrer Wirklichkeit *(existentia)* dem Willen selbst (Contr. Sec. Iul. Resp. I, 47. PL 45, 1067). Auch die Partizipform findet sich bei Augustin im Sinn von »lediglich wirklich seiend«: *signa ... aliud existentia et aliud significantia.* Doch das Substantiv *existentia* führt bei Augustin vorwiegend die Ursprungsbeziehung mit sich. Existenz mit Hinweis auf *origo* bevorzugten die Theologen bis ins 12. Jh hinein, allen voran Richard von St. Viktor, um einen Personbegriff zu erarbeiten, der analog auf Gott, Engel und Menschen Anwendung finden könnte (→Person). Dem pflichtet noch Albert der Große bei, obwohl er die Schwierigkeit überlegt, daß für die →Engel eigentlich *subsistentia* genüge und *existentia* nicht voll zutreffe. Zur Bezeichnung der göttlichen Personen tritt *existentia* schon früh auf. Marius Victorinus betont (Adv. Ar. III, 8. PL 8, 1105 A): *Spiritus Sanctus est ipse existens, ut sint existentiae duae, Christi et Spiritus Sancti,* wobei der Nachdruck einfach auf der Wirklichkeit der Personen liegt, ohne auf die Ursprungsbeziehung zu achten.
Klammert man aus dem Bisherigen den Gebrauch von *existentia* für die Trinitätslehre aus (→Trinität), dann schälen sich zwei Sinngebungen heraus, die auf die spätere Problematik vorweisen. Einmal besagt *existentia* von der Sprachwurzel *existere* her das Vorkommen, Hervortreten in der wirklichen Welt der Erfahrung, das der Mensch, wenn auch auf seine besondere Weise, mit allen innerweltlichen Ereignissen und Seienden gemein hat. Zum andern wird *existentia* dem zugesprochen, was in der konkret existierenden →Ordnung sich findet, ohne Rückbezug auf seine Herkunft. In der Bedeutung von aktueller Existenz, die das Nichts als Gegenstück hat, gingen Wort und Begriff in die landläufige Sprache und auch in die Metaphysik ein. Existenz im zweiten Sinn gehört in den metaphysischen Bereich. Wird hingegen die erste Bedeutung dem Menschen vorbehalten, dann trifft sie die erfahrbare Situation des Menschen in der Welt und mündet so in das Thema heutigen Existenzdenkens ein. Doch mehr als die mögliche Verwendung des Wortes und Begriffes Existenz im gegenwärtigen Verständnis ist damit nicht gegeben. Erst das weitere Geschick, das der Existenzbegriff in der Geschichte erfuhr, wird zeigen, wie es zur Existenzphilosophie einfachhin kam.
2. Am Für und Wider, das der Seinsphilosophie des *Thomas von Aquin* entgegengebracht wurde, scheiden sich die Wege, die das Verständnis von Existenz in der Folgezeit einschlägt (→Thomismus). Der Aquinate selbst geht mit dem Wort *existentia* sparsam um. Nie wendet er es an, um damit die metaphysische Seinsstruktur des endlichen Seienden (*compositum ... ex esse et quod est:* De Ver. q. 27, a. 1, ad 8) zu kennzeichnen. Erst nach Thomas bürgert sich für jene *realis compositio*

(ebd.) das Begriffspaar *existentia–essentia* ein. Diese Kurzformel, zunächst eine scheinbar harmlose sprachliche Vereinfachung, leitet die Entleerung des Begriffes Existenz ein, die im ausgehenden Mittelalter anhebt und in der Neuzeit sich durchsetzt.

Im Endergebnis kam es zu folgender Bestimmung von Existenz: In der Gegenüberstellung der Seinskonstituentien des endlich Seienden *existentia–essentia* wurde auf der Seite der Existenz nur mehr das faktische Existieren belassen. Die nackte Tatsache, bloß da zu sein, wurde nicht so bedeutsam erachtet, daß daraus philosophisch zu Bedenkendes zu entnehmen wäre. Gehalt und Wert, die allein Aufmerksamkeit verdienen, liegen im essentiellen Bereich. Soll über Existenz Näheres ausgemacht werden, dann läßt sich von dem maßgeblichen Teil, d.i. von der *essentia* her, nur sagen, daß sie eben von einer Ursache in die Wirklichkeit gesetzt wurde. Über das hinaus, wodurch eine *res extra suas causas et extra nihilum* steht, läßt sich von Existenz kein weiterer verstehbarer Aufschluß gewinnen.

Thomas von Aquin hatte die Akzente genau umgekehrt gesetzt. Schon in seiner Terminologie, von der die nachkommenden Thomisten zum Schaden der Sache abwichen (vgl. dazu besonders Hegyi), kündet sich dies an. Wofür die Späteren *existentia* einsetzten, spricht er durchgehend von *esse*. *Esse* ist von sich aus die reine aktuelle und allumfassende Wirklichkeit und Vollkommenheit. Aus der Erfahrung kennen wir unmittelbar nur die einzelnen Seienden, subsistierende →Substanzen, von denen gesagt werden kann: *Est in suo esse subsistens* (De Ver. q. 27, a. 1, ad 8). Damit unterstreicht Thomas das echte Eigensein, die voll übereignete Eigenexistenz der am Sein nur teilhabenden (→Teilhabe) außergöttlichen Seienden. Sie haben Existenz in der Welt *(habentia esse)*, ja diese ist aus ihnen gemacht. Das Herz des Wirklichen ist nach dem Aquinaten das *esse* als aktuierender Seins- oder Existenzakt, der den einzelnen Seienden eigen ist *(proprium esse)* und letztlich dem teilgebenden, ungebrochenen *esse subsistens* entstammt (→Gott I). Von ihm haben die Seienden *sive forte sive debile esse*, je nach dem Maß ihrer Seinsweise, ihrer *essentia* (De Ver. q. 3, a. 2, resp.). Durchweg ist das *esse* den Wesen vorgeordnet, die *essentiae* kommen aus dem *esse* wie aus ihrer Quelle. Eine ausschließlich effiziente Ursache, die lediglich in die nackte Existenz setzen würde, ist eine Abstraktion, die gerade das Sein verfehlt, weil *esse* im letzten, nämlich das göttliche *esse subsistens*, die ursprüngliche →Einheit von Existenz und Essenz ist. *Esse* ist nicht, wie die *essentiae*, in einen Begriff einfangbar; das trifft auch für die partizipierten Existenzakte der endlichen Seienden zu. Sie sind deswegen nicht erkenntnisfremd. Es wurde infolge der einseitigen essentiellen Betrachtung zum Verhängnis, zu meinen, was nicht Objekt eines Begriffes ist, sei nicht Objekt der Erkenntnis. Im Urteil sagen wir uns geistig, was wir als existierend erfahren, und darum übersteigt das Urteil den Begriff gleichermaßen wie das *esse* die *essentiae* (→Wort I).

Da diese Zusammenhänge in der Neuzeit verlorengingen, erfuhr der

Begriff Existenz eine Aushöhlung. Es kam dazu, daß Existenz als philosophisch nicht relevant ausgeklammert wurde. Ein Begriffsobjektivismus setzte sich durch, der in verschiedenen Abwandlungen wiederkehrt. Descartes erblickt den Index für Existenz in den *conceptus clari et distincti*. Leibniz verlegt die Existenz in einen *nisus*, eine Tendenz der Wesenheiten, aus denen die essentiell gehaltvollsten zum Zuge kommen müssen, woraus sich die »beste Welt« ergibt. Christian Wolff vollends läßt, was seiend besagt, zusammenfallen mit widerspruchsfrei denkbar und wesensmöglich, *ens* ist identisch mit *possibile*. Hegel überfordert die »Anstrengung des Begriffes« dergestalt, daß er die Metaphysik, um die es ihm ganz eigentlich geht, als Logik entfaltet und die konkrete Existenz des einzelnen als »Moment« im Systemganzen untergehen läßt.

3. Mit dem Protest S. Kierkegaards gegen Hegels Begriffsdialektik beginnt das Existenzdenken der Jetztzeit: Über dem Denken wurde der Denker vergessen. Schon vor Kierkegaard hatte sich der späte Schelling in seiner »Philosophie der Freiheit« von einer Philosophie des Wissens und der Wesenheiten zur konkreten geschichtlichen Wirklichkeit gewandt (→Geschichtlichkeit). Auch die Romantik hatte wieder den Blick für die Unableitbarkeit der Geschichte geöffnet. Doch der Theologe Kierkegaard, der an der »Existenz des subjektiven Denkers« »unendlich interessiert« ist, wurde der wirksamste Anreger für das existentielle Denken unserer Zeit. Mit der Frage: »Wie werde ich ein Christ?« zentrierte Kierkegaard sein ganzes Interesse um die religiöse Existenz. Sein Begriff von Existenz gewann erst in der Breite Einfluß, als er von der mehrschichtigen Bewegung der heutigen Existenzphilosophie in säkularisierter Form aufgenommen wurde. Auch Nietzsche ist als Wegbereiter zu nennen, weniger lehrhaft als vielmehr durch die Antriebe, die von seiner Kritik der abendländischen Philosophie, insbesondere ihrer »lateinischen Seinsgläubigkeit«, ausgehen. Die Phänomenologie (E. Husserl, M. Scheler) lenkte durch die Überwindung des Psychologismus dank der Intentionalität der gebenden Akte philosophisch hin auf die Existenz als die Mitte menschlichen Verhaltens.

Heute sind es in der Hauptsache drei Bedeutungen, in denen Existenz verstanden wird. Es ist die *existentialistische*, die *existentiell-ethische* und die *existential-ontologische*. Im radikalen Existenzialismus, den J.-P. Sartre (L'être et le néant, 1943) vertritt, ist der Mensch eine Nullpunkt-Existenz. Er hat in absolut bindungsloser →Freiheit sich selbst zu erfinden und zu entwerfen. Dieses gewollte Selbstschöpfertum ist die Folge aus dem Kernsatz Sartres, daß »die Existenz der Essenz vorausgeht«. Existenz ist hier vom Gegensatzpaar *existentia–essentia* her gedacht (vgl. dazu besonders M. Müller), meint jedoch in keiner Weise eine Seinsverfassung des Menschen. Die »condition humaine«, zur Selbstschaffung in existenzialistischen Stößen verurteilt zu sein, sei damit benannt.

Die existentiell-ethische Fassung von Existenz, wie sie vor allem

K. Jaspers (Philosophie, 3 Bände, 1932) herausarbeitet, zeigt Nähe zu dem, was den Kern der menschlichen Person ausmacht. Existenz entzieht sich jeglichem »gegenständlichen« Denken. Ein »anderes«, das »appellierende Denken« allein, kann sie ansprechen. »Die Begriffe der Existenzerhellung sind solche, in denen ich nicht meinen kann, ohne in ihnen selbst zu sein.« Existenz ist »die Weise, wie ich zu mir selbst und zum Transzendenten mich verhalte«. Letzteres deswegen, weil in den »Grenzsituationen« (Kampf, Leid, Schuld, Tod) der Mensch über sich hinaus verwiesen wird. Aber sein Transzendieren hat stets nur einen offenen Richtungssinn. Nie kann ihm ein Darstellungssinn eignen; ein Wissen, wenn auch in einer noch so fernrückenden →Analogie, vom Transzendenten ist unmöglich. Darum ist das Signum des Menschen als Existenz sein Scheitern vor der Transzendenz.

Von existential-ontologischen Absichten war M. Heideggers »Daseinsanalyse« von Anfang an (schon in der ersten Auflage von »Sein und Zeit«, 1927) geleitet. »Das Wesen des Daseins (des Menschen) liegt in seiner Existenz«; dieser Satz will sagen: in seiner Offenheit für das Sein. Die unmißverständlichere Benennung mit »Ek-sistenz« machte dies vollends deutlich.

II. Systematisch

Um eine grundsätzliche Klärung in die Deutungen von Existenz zu bringen, vor die uns der geschichtliche Durchblick stellt, muß mit einer Unterscheidung angesetzt werden. Die metaphysische Betrachtung der Existenz und ihre phänomenologische Auslegung sind auseinanderzuhalten. Je nachdem die Phänomenologien zur Metaphysik sich verhalten, gehen sie in jeweils andere Richtungen.

1. *Existenz in metaphysischer Sicht.* Wenn Kierkegaard sagt: »Gott existiert nicht, er ist ewig«, legt er sich für einen Gebrauch des Begriffes Existenz fest, der eine Auswahl trifft. Er wird dem zeitlichen, endlichen und kontingenten Seienden vorbehalten. Metaphysisch gesehen, ist dies eine Sonderweise zu existieren. Wir können von dieser besonderen Existenzweise, die uns aus der empirischen Welt, zu der wir selbst gehören, bekannt ist, deswegen sinnvoll sprechen, weil sie sich aus dem Hintergrund eines von uns immer schon mitverstandenen übergreifenden Existierens abhebt. Existieren in diesem Zusammenhang deckt sich, wie unmittelbar zu sehen ist, mit dem, was Thomas unter *esse* im gefüllten Sinn versteht. Im neueren →Thomismus wird darum mit gutem Grund darauf geachtet, das thomanische *esse* nicht einfach mit Existenz wiederzugeben. Hingegen ist es, auch in metaphysischer Sicht, zulässig und sinnvoll, den Menschen vorzugsweise »Existenz« zu heißen. Denn er ist das ausgezeichnete Wesen in der Welt, das um die Bedingtheit seiner Existenz weiß. Mit dem Wissen darum ist dem Menschen unausweichlich aufgetragen, die Rückbindung an die absolute Existenz zu suchen. Die reflektierte und

auf Einsicht beruhende Eingründung in diese vollzieht die Metaphysik der Existenz.

2. *Existenz in phänomenologischer Auslegung.* Es kennzeichnet alle gegenwärtigen Benennungen des Menschen als Existenz, so sehr sie sich voneinander unterscheiden, daß sie jenen skizzierten metaphysischen Schritt nicht tun, entweder dafür etwas anderes setzen oder ihn aussparen. Wird die Bindung an die absolute Existenz völlig gestrichen oder gar als Verneinung der menschlichen Existenz ausgegeben, dann muß folgerichtig die Bedingtheit und Endlichkeit der menschlichen Existenz verabsolutiert werden. So dekretiert Sartre in seiner Anti-Theologie. Nach Kierkegaard vollzieht der Mensch seine Existenz und verantwortet sein Menschsein, indem er es glaubend im Durchgang durch Angst und Verzweiflung Gott überantwortet (religiöse Existenz). Bei Jaspers leistet der »philosophische Glaube« den Aufschwung zur Transzendenz, jedoch so, daß diese in ständigem Sichentziehen den Menschen auf seine selbsteigene Existenz zurückwirft und so zur eigentlichen Existenz bringt. Bei Heidegger schließlich läßt das Hinausstehen der Ek-sistenz ins →Sein den Bezug zum Sein Gottes offen und in Schwebe. Ein Denkklima solcher Art macht die Intensität verständlich, mit der der →Mensch zum Thema gemacht wird. Das geschieht nicht, sieht man vom atheistischen Machtspruch Sartres ab, um nur beim Menschen zu verweilen. Aber das Denken verlegt sich mit aller Anstrengung darauf, aufzudecken, wie sich die in den Raum des Zeitlichen und Endlichen gestellte, die »geworfene« Existenz, die der Mensch ist, von sich aus zeigt. Es ist ein mögliches und legitimes Unternehmen, eine derartige Analyse, eine Phänomenologie der Existenz zu geben. Daß in ihr die →*Zeit* eine wesentliche Rolle spielt, liegt auf der Hand. Der Mensch, der existiert, ist ein ständig »Sich-Zeitigender«. Als solcher ist er immer nur bei sich im jeweiligen *Augenblick.* Er ist darum stets von möglicher Selbstentfremdung bedroht, kann in uneigentlicher Existenz sein Selbst vergessend dahintreiben. In *Situationen* zur →Entscheidung gerufen, wird er sich nicht selbst engagieren. Er kann in bloßer Übernahme einer fremden Weisung (Gesetz, Norm) seinen existentiellen Auftrag verfehlen. Sinn und Wachheit für »das Sein selbst« (Heidegger) sind verschüttet, weil er am eröffnenden Zugang zu ihm, nämlich am Sein des Menschen, vorbeigeht. Auch G. Marcel nimmt einen ähnlichen Weg von der Existenz zum Sein, de l'existence à l'être (so betitelt R. Troisfontaines sein zweibändiges Werk über Marcels Philosophie); er gelangt vom personalen Sein des Menschen zum göttlichen Sein in Person.

3. *Bewertung.* Der Ernst, mit dem die phänomenologischen Analysen – die angedeuteten können hier genügen – jedem Ausweichen vor der Existenz des einzelnen wehren, ist ein bleibender *Wert* aus dem Existenzdenken. Es sind ihm aber auch *Grenzen* gezogen. Schon Kierkegaard ging darüber hinaus. Wenn es nach dem Dänen nicht darauf ankommt, *was* ich wähle, sondern *daß* ich wähle und daß *ich* es bin, der wählt, dann fällt, wird einseitig auf diesem existentiellen Moment

bestanden, eine ganze Dimension aus, in die der Mensch als zeitliche und endliche Existenz eingelassen ist. Einer Existenz solcher Art ist es gemäß, sich in eine vorgegebene Ordnung einzufügen. Dadurch wird die Reinheit des Vollzugs eigener Existenz nicht verdorben, nicht einmal abgeschwächt. Im Sittlichen beispielsweise gibt es eine berechtigte und notwendige Existentialethik, die zeigt, daß die persönliche sittliche Handlung niemals nur aus sich kreuzenden allgemeinen Normen aufgebracht werden kann. Jedoch ausschließlich die eigene Wahl in der jeweiligen Situation in Anschlag bringen, öffnet einer Situationsethik Tür und Tor, die mit der Bindung an das eigene →Gewissen, das stets letzte Instanz ist, nicht ebenso nachdrücklich die Bildung und Orientierung des Gewissens fordert (→Sittlichkeit).
Die Grenzen des Existenzdenkens im Bereich des →Glaubens und der →Theologie können nochmals an Kierkegaard ersichtlich werden (siehe besonders: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, 1846). Er reißt einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen »Beweis« und »Glauben« auf. Aber der konkrete Christenmensch Kierkegaard selbst muß seine Dialektik, in der er Glaube und Wissen als unverträglich gegeneinander ausspielt, hinter sich lassen, wenn er glaubend Christus anhängt. Kierkegaard ist alles daran gelegen, daß Christus wirklich gelebt hat. Das aber muß er aus der Geschichte wissen, sowenig wichtig ihm die Frage nach den Verfassern der Evangelien dünkt. Auf Grund dieses Wissens kann er glaubend und im Glauben alles Wißbare restlos übersteigend seine eigene Existenz an die Existenz Christi binden. Kein Theologe bezweifelt, daß erst in solch innerster Glaubensbegegnung das »Heilsgeschehen« am einzelnen – »Wahrheit für mich« – sich ereignet. Aber der herauspräparierte »reine Glaube«, der die Brücke zum Wissen meint abbrechen zu müssen, ist in Wirklichkeit eine Abstraktion. Und diese ist Ausfluß der überanstrengten Reinhaltung der »Existenz«, die selbst ins Abstrakte umschlägt. Der konkrete Mensch, der existiert und der Subjekt des christlichen Heils ist, ist einer, der weiß und glaubt zugleich. An der Verschränkung von Glauben und Wissen, Offenbarungsgeschehen und Geschichte (→Heilsgeschichte; →Offenbarung), entzündet sich nach wie vor die Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie (K. Barth), ebenso mit der existentialen Hermeneutik R. Bultmanns. Sie stehen unter dem Einfluß eines übersteigerten Existenzdenkens.
Es ist entscheidend, daß Phänomenologie und Metaphysik der Existenz zueinander ins rechte Verhältnis gebracht werden. Phänomenologisch kann an die Schwelle der Metaphysik herangeführt werden. Den letzten philosophischen Grund aber kann nur diese selbst legen. Erst auf metaphysischem Boden ist dann eine volle Phänomenologie der Existenz entwerfbar, die der Ausgesetztheit des Menschen nichts abhandelt – kommen doch existentielle Aussagen nur vor dem Angesicht Gottes in ihren ganzen Ernst – und zugleich nicht in gewollte Überforderungen verfällt. Es ist eine nicht verstummende Sorge des Existenzdenkens, ob philosophisch oder theologisch, daß durch eine

Metaphysik, die auf Erkennen gründet, Gott und – in der übernatürlichen Offenbarung – →Gnade und →Heil in unsern Besitz gebracht würden, den wir wissend verwahren und worüber wir verfügen könnten. Einen Teil Schuld an diesem Mißverständnis trägt eine einseitige Wesensphilosophie. In ihrem Gefolge wurde die Hauptleistung des erkennenden Subjekts darin gesehen, daß es sich festumrissene Begriffe von den Objekten bilde. Die analoge →Gotteserkenntnis der Metaphysik belehrt eines Gegenteils. Sie zeigt uns Gott mehr verhüllt als enthüllt, so daß aller Spielraum gelassen ist für echte existentielle Vollzüge wie Freiheit, Entscheidung, Einsatz und selbst Wagnis. Nur werden sie in das dem kreatürlichen Menschen gemäße Maß gebracht.

L. De Raeymaeker, Philosophie de l'être. Louvain [2]1947; E. Gilson, L'être et l'essence. Paris 1948; Studi filosofici intorno all' »esistenza«, al mondo, al trascendente. Roma 1954; C. Fabro, Dall' essere all' esistente. Brescia 1957; J. Owens, The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. Toronto [2]1957; O. F. Bollnow, Existenzphilosophie, in: RGG II ([3]1958), 819–823 (Lit.); K. E. Lögstrup, Existenztheologie, in: RGG II ([3]1958), 823–828 (Lit.); M. Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. Heidelberg [2]1958; J. Hegyi, Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin. Pullach bei München 1959; H. Krings, Existenzphilosophie, in: LThK III ([2]1959), 1308–1312 (Lit.); J. B. Lotz, Sein und Existenz in der Existenzphilosophie und in der Scholastik, in: Gr 40 (1959), 401–466; L. Oeing-Hanhoff, Existenz, in: LThK III ([2]1959), 1306 bis 1308; O. Schnübbe, Der Existenzbegriff in der Theologie Rudolf Bultmanns. Göttingen 1959.

A. Guggenberger

H.-R. Müller, Existenzphilosophie. Zürich 1961; J. B. Lotz, Sein und Existenz. Freiburg 1965; G. Marcel, Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund. Frankfurt/M. 1965; M. Müller, Über Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins, in: PhJ 74 (1966), 1–29; H.-G. Gadamer, Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz, in: Kleine Schriften I. Philosophie – Hermeneutik. Tübingen 1967, 149–160; B. Welte, Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins. Frankfurt 1967; E. Simons, Existenz, in: SM I (1967), 1304–1312; F. C. Fischer, Existenz und Innerlichkeit. Eine Einführung in die Gedankenwelt Sören Kierkegaards. München 1969.

Exkommunikation

I. Geschichtliches II. Geltendes Recht

Exkommunikation als Bezeichnung des *Kirchenbanns* ist der Urtyp der geistlichen Strafe und wird im CIC bestimmt als Beugestrafe, durch die jemand aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgeschlossen wird mit den Wirkungen, die gesetzlich festgelegt sind und nicht voneinander getrennt werden können (c. 2257 § 1). Der Kirchenbann ist die einzige Strafe, die ihrem Wesen nach Beugestrafe *(poena medicinalis)* ist; er kann daher nur auf unbestimmte Zeit ausgesprochen und muß nach Aufgabe der Verhärtung wieder aufgehoben werden.

I. Geschichtliches

1. *Grundlagen. a) AT und außerbiblischer Bereich.* Es liegt im Wesen der →Gemeinschaft, daß sie sich gegen die wehrt, welche die Grund-

lagen der Gemeinschaftsordnung untergraben. Die elementarste Form der Abwehr ist die Ausstoßung aus der Gemeinschaft. Sie findet sich bei allen Völkern der antiken Welt und kommt in primitiven Verhältnissen, wo die Existenz des einzelnen an die Gemeinschaft gebunden ist, der physischen Vernichtung gleich. Im biblischen wie im außerbiblischen Bereich steht dabei der *Fluch* im Vordergrund; er bringt dem Betroffenen Verderben und Untergang. Der Ausschluß aus der Gemeinschaft ist sekundäre Wirkung, weil die Unheilssphäre, in welcher der Verfluchte steht, keine Gemeinschaft mit ihm zuläßt. Ursprünglich Mittel der Selbsthilfe, wird der Fluch nach Ausbau eines Gerichtswesens Mittel zur Urteilsvollstreckung. Damit verbindet sich die Ausbildung eines förmlichen Fluchritus. Ein Verstoßen aus der Gemeinschaft, das sich nicht im Fluche vollzieht, findet sich verhältnismäßig spät, z. B. in der attischen Atimie, d. i. der Ausschluß aus der bürgerlichen und der religiösen Gemeinschaft.
Im jüdischen Volk wurde der Fluch im Bewußtsein eines göttlichen Auftrages geübt. Den Bundesbrecher trifft der Fluch Gottes, der dem Widerspenstigen Unheil über Unheil bringt bis zur physischen Vernichtung (Lv 26, 14ff). Ganz allgemein wird die Verletzung der Bundesgesetze unter den Fluch Jahwes gestellt (Dt 27, 9–26; →Bund). Bei Esr 10, 8 bahnt sich der Übergang zum *Bann* als eigenständiger Institution an. Die aus babylonischer Gefangenschaft Heimgekehrten hatten z. T. heidnische Frauen mitgebracht, die nach dem Gesetz zu entlassen waren. Alle Heimkehrer wurden aufgefordert, in Jerusalem zu erscheinen, und dem, der sich nicht einfand, wurde Vernichtung seiner Habe und Ausschluß aus der Gemeinde angedroht. Doch blieb diese Art des Vorgehens zunächst singulär.
Im *Synagogenbann*, der sich aus der rabbinischen Praxis entwickelte, gewinnt der Bann feste Gestalt. Er ist frühestens einige Jahrzehnte v. Chr. nachweisbar und hat sich erst in der Amoräerzeit (200–500 n. Chr.) in drei Abstufungen ausgeformt: Verweis, einfacher und verschärfter Bann. Er wurde unter Fluchworten verhängt, war meist befristet und ließ im Falle der Bußfertigkeit die Wiederaufnahme zu. Abtrünnige und Irrgläubige wurden seit 70 n. Chr. ganz ausgeschlossen; darauf spielt das ntl. ἀποσυνάγωγος (Jo 9, 22; 12, 42; 16, 2) an.
Die *Qumram-Sekte*, deren Blütezeit in die Jahre 100 bis 50 v. Chr. fällt, hatte ein reich abgestuftes Bannsystem: einen befristeten Bann (10, 30 und 60 Tage, 3 und 6 Monate, 1 und 2 Jahre) je nach Schwere des Vergehens (1 QS 6, 24–9, 2) und den dauernden Ausschluß (z. B. 1 QS 7, 23ff; 9, 1). Mit der Aufnahme in die Gemeinde wurde ein Bund vor Gott geschlossen, und Gott selbst schützte die Reinheit des Bundes, so daß sündig gewordene Glieder vom Fluche betroffen und zu ihrem Unheil ausgesondert wurden (1 QS 2, 11ff). Man wird dabei auch an einen selbsttätig wirkenden Ausschluß denken dürfen.
b) *NT*. Grundlegend für den Kirchenbann ist das Wort des Herrn, daß ein sündiger Bruder, der nach zweimaliger Zurechtweisung (zunächst unter vier Augen, dann unter Beiziehung von Zeugen) auch auf die

Gemeinde nicht hört, »wie ein Heide und ein Zöllner« zu behandeln sei (Mt 18, 15–17). Das bedeutet Abbruch des persönlichen Verkehrs, mittelbar aber auch Ausschluß aus der Gemeinde. Darauf folgt die Übertragung der Binde- und Lösegewalt an die Jünger (Mt 18, 18), d. i. eine Fülle geistlicher Leitungsgewalt, die sicher das Verhängen und Aufheben des Bannes einschließt. Ob in dieser ersten Normierung des christlichen Zuchtverfahrens eine Verbindung mit dem Synagogenbann besteht, ist möglich, aber nicht sicher. Die praktische Handhabung der Kirchenzucht erfolgte im Vorstellungsbereich der jüdischen Tradition.
Das von →Paulus über den Blutschänder verhängte Strafurteil steht im Zeichen des Fluches: Übergabe an den Satan »zum Untergang des Fleisches, damit der Geist am Tage des Herrn Jesus gerettet werde« (1 Kor 5, 5), und zielt zugleich auf die Ausstoßung aus der Gemeinde: »Schafft den Missetäter aus eurer Mitte« (V. 13). Paulus erwartet vom Sühnetod die endzeitliche Errettung des Sünders und wendet durch den Ausschluß die Gefahr der Verderbnis von der Gemeinde ab. Des Petrus Urteil über Ananias und Saphira bewirkt den Tod (Apg 5, 1–11); beim Fluch über Simon den Magier bleibt Aussicht auf Vergebung (Apg 8, 18–24). Beim Vorgehen gegen Hymenäus und Alexander zielt die Übergabe an den →Satan nicht auf den →Tod, sondern auf Züchtigung zur Besserung (1 Tim 1, 18–20). In 2 Thess 3, 13–15 wird deutlich, daß die Unterbrechung des Verkehrs mit dem sündigen Bruder den Fluch verdrängt und auf Besserung und Wiedergewinnen des Bruders gerichtet ist. An Titus richtet Paulus die Weisung, einen ketzerischen Menschen nach ein- oder zweimaliger Mahnung zurückzuweisen, weil er sich selbst gerichtet hat (Tit 3, 10). Hier liegt ein klarer Hinweis auf den selbsttätig wirkenden Bann. Der Ausschluß aus der Gemeinde wirkt sich namentlich aus beim Herrenmahl, an dem nur teilhaben kann, wer sich dessen würdig weiß (1 Kor 11, 27–30; →Eucharistie). Der Unwürdige muß den Ausschluß an sich selbst vollziehen. Die Wiederaufnahme eines Ausgeschlossenen wird 2 Kor 2, 5–11 bezeugt und darf bei Aufgabe der Verhärtung als allgemeine Übung angenommen werden. Die Ausstoßung war Strafe und die Wiederzulassung Aufhebung der Strafe, aber nicht nur dies. Wie der Ausstoß die durch die schwere Sünde eingetretene Gottesferne sichtbar macht, so bedeutet die Wiederzulassung zur Kirchengemeinschaft das Wiedergewinnen der Gnadengemeinschaft mit dem alles belebenden unsichtbaren Haupt. Die *pax cum Ecclesia* wirkt die *pax cum Deo*. In dieser Verflochtenheit von Bann und Buße kommt die →Einheit der →Kirche als Rechts- und Heilsgemeinschaft zum Ausdruck (→Kirchenrecht).
2. *Entfaltung. a) Verbindung mit der Buße.* In nachapostolischer Zeit trat der Bannfluch mehr und mehr zurück, ohne je ganz zu verschwinden, und der Gedanke des Bannes verdichtete sich auf den Ausschluß aus der Gemeinschaft. Bezeichnend hierfür ist die sprachgeschichtliche Entwicklung. Dem biblischen *anathema* (wörtlich: Aufgestelltes,

dann Weihegeschenk im guten und im bösen Sinne), von der Septuaginta aufgegriffen zur Bezeichnung des Bannfluches, tritt als neue christliche Wortbildung *excommunicatio*, erstmals um die Wende des 4. Jh nachweisbar (Synode von Karthago, 390, c. 8), zur Seite und wird schließlich vorherrschender Fachausdruck für den Bann. Aus dem Vorgehen bei Verhängung und Aufhebung des Bannes bildete sich ein zweigliedriges Bußverfahren heraus, das aus Exkommunikation und Rekonziliation bestand (Didaskalia II, 16, 1–4; II, 41, 2). Die Bußexkommunikation traf einen bereits bußfertigen Sünder und hatte außer dem Ausschluß vom Herrenmahl einschneidende Rechtswirkungen, die mit der minderen Rechtsstellung des Büßerstandes gegeben waren (→Bußsakrament). Ihr Zweck war →Sühne und Besserung zugleich, in beiderlei Hinsicht angelegt auf die nach erreichter *paenitentia sufficiens* zu gewährende Rekonziliation, so daß der Ausschluß, wenngleich vordergründig Strafe, Beginn des Heilsgeschehens der Buße war. Neben der Bußexkommunikation zeigten sich andere Erscheinungsformen des Bannes, so bei minder schweren Vergehen ein zeitlich begrenzter Ausschluß (Elvira um 306, c. 40; Agde 506, c. 62, 63; Epaon 517, c. 34; Orleans III, 538, c. 6, 8, 13, 31), der als reine Sühnstrafe anzusehen ist. Gleiches gilt beim Ausschluß für leichte Vergehen, die der Kirchenbuße nicht bedurften (Elvira, c. 14, 79; Arles I, 314, c. 11; Vannes 465, c. 13, 14; Agde 506, c. 35). Der Charakter als eigenständige Beugestrafe bahnt sich an, wo der Bann eingesetzt wird, um einen Gläubigen, der sich trotz wiederholter Mahnung weigert, sich zu bessern und um Zulassung zur Kirchenbuße zu bitten, als faules Glied ganz aus der Kirchengemeinschaft auszustoßen (Augustinus, De correptione et gratia 15, 46; Ambrosius, De Off. Min. 2, 27), aber nicht ohne Hoffnung auf Wiederversöhnung, wenn er seine Hartnäckigkeit aufgibt und sich dem Bußverfahren unterwirft. Apostaten, Häretiker (→Häresie) und Schismatiker traf mit ihren Vergehen gegen Glauben und Einheit der Kirche selbsttätig der völlige Ausschluß. Wo keine persönliche Schuld vorlag, besonders bei den in Häresie und Schisma Geborenen, erfolgte die Wiederversöhnung ohne Bußverfahren durch Handauflegung. Im übrigen gab es eine Befreiung vom Banne, soweit er nicht reine Sühnstrafe war, nur auf dem Wege des Bußverfahrens; darin erweist sich die Bußexkommunikation als die formgebende Gestalt des Bannes.

b) *Loslösung von der Buße*. Im Ausgang des christlichen Altertums war die kanonische Buße erstarrt. Die sog. Privatbuße, die der Spannung zwischen Sünder und Gemeinschaft entgegenkam, trat ihren Siegeszug an. Sie kannte keine förmliche Exkommunikation des Büßers, wohl aber die Rekonziliation, deren Symbolik sich mit der Zeit verflüchtigte. Die mit der Privatbuße einhergehende Lockerung der Kirchenzucht führte zu Beginn des 9. Jh zu einem neuen Prinzip: öffentliche Buße für öffentliche und geheime Buße für geheime Sünden. Für öffentliche Buße kamen nur Kriminalfälle wie Mord, Blutschande, Ehebruch, Meineid in Frage. Hierzu wurde das alte kanonische Buß-

verfahren weiter ausgebaut. Die Unterscheidung zwischen öffentlicher und geheimer Buße drängte mehr und mehr dahin, zwischen Straftat und→Sünde zu unterscheiden, eine Aufgabe, der sich die Frühkanonistik gewidmet hat. Damit löste sich die von frühchristlicher Zeit her festgehaltene Verbindung von Bann und Buße, und aus der alten Bußexkommunikation schälte sich die Deliktsexkommunikation als eigenständige Beugestrafe heraus (Innozenz III.; c. 20, 5, 40), ohne den ihr wesensgemäßen Bezug zur Buße zu verlieren. Die unterschiedlichen Wirkungen der Exkommunikation im öffentlichen Bußverfahren und im außersakramentalen Bereich führten zu der Unterscheidung zwischen *excommunicatio minor* (Ausschluß von den Sakramenten) und *excommunicatio maior* (mit den Vollwirkungen der Strafe), eine Unterscheidung, die bis zum CIC theoretisch festgehalten wurde, aber mit dem Aussterben der öffentlichen Buße ihre Grundlage verloren hatte.
In dem Bemühen, die verschiedenen Abstufungen in der Trennung von der Kirche zu erfassen, zeigen sich in der Frühscholastik zwei verschiedene Gedankenreihen. Die eine ist neu und will die eingetretene Differenzierung in das Bild der Kirche einbauen. Sie unterscheidet einen Ausschluß *pro mortali*, *pro enormi* und *pro contumacia*; die eine sei eine *excommunicatio conscientiae* und trenne von der *caritas*, die andere eine *excommunicatio poenitentiae* und trenne von der Teilnahme an den Sakramenten, und die dritte eine *excommunicatio sententiae* und trenne von der *fratrum communio*. Diese dreifache Stufung wird auf das eine *corpus Christi mysticum* bezogen und kann nicht dazu herhalten, den mystischen Leib von der Kirche als rechtlicher Gesellschaft zu trennen. Die andere Gedankenreihe unterscheidet zwischen einer Exkommunikation durch *sententia propria (= apud Deum)*, bei der sich der Sünder gleichsam selbst das Urteil spricht, und durch *sententia ecclesiastica*. Sie ist altes Erbgut (c. 7 C 24 q. 3), bringt die Spannung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche zum Ausdruck und überschneidet sich mit der dreifachen Stufung der ersten Gedankenreihe.
Die mit der Scheidung von Bann und Buße gegebene Unterschiedlichkeit des Wirkens der Kirche im Buß- und Gerichtsverfahren wurde zu Beginn der Hochscholastik mit dem Begriffspaar *forum poenitentiale – forum iudiciale* terminologisch erfaßt, wobei es außer Frage stand, daß es sich um zwei Bereiche der Kirche *(forum Ecclesiae)* handelt, in denen die gleiche Hirtengewalt am Wirken ist. Es setzten aber bald Versuche ein, beide Bereiche so zu trennen, daß dem einen die Schlüsselgewalt *(clavis)* und dem anderen die Schwertgewalt *(gladius)* der Kirche zugeordnet wird (Bonaventura, In Sent. IV, d. 18, q. 3, p. 2). Damit beginnt eine veräußerlichte, rein rechtliche Sicht des Kirchenbannes und des Kirchenrechtes, die bis heute nachwirkt. Thomas von Aquin erkannte noch an, daß die *iurisdictio* im Gerichtsbereich *clavis* genannt werden könne, weil der Kirchenbann *aliquo modo pertinet ad aditum regni, secundum quod Ecclesia militans est via ad triumphantem*

(In Sent. IV, d. 18, q. 1, 1.1, sol. 2 ad 2), bereitete aber gleichwohl, wenigstens terminologisch, den Weg, das auf das Wirken der Kirche bezogene Begriffspaar *forum poenitentiale – forum iudiciale* in ein *forum externum* und *forum internum seu conscientiae* umzudeuten, wodurch die Heilsbezogenheit des Kirchenbannes verdunkelt wurde. Dies erleichterte den Einsatz des Kirchenbannes auch zu rein weltlichen Zwecken, insbesondere in der wechselseitigen Unterstützung von Kirche und Reich durch Acht und Bann. Die in nachtridentinischer Zeit einsetzende und durch die Säkularisation beflügelte Entweltlichung der Kirche machte die Bahn frei, den geistlichen Charakter des Kirchenbannes neu zu beleben.

II. Geltendes Recht

1. *Begriff und Erscheinungsformen.* Exkommunikation ist die einstweilige Ausstoßung eines Kirchengliedes aus der Gemeinschaft der Gläubigen mit näher bestimmten Wirkungen, die gesetzlich festgelegt sind und nicht voneinander getrennt werden können (c. 2257 § 1). Der einstweilige Charakter beruht darauf, daß der Kirchenbann seinem Wesen nach Beugestrafe ist, die vom sakramentalen Leben, insbesondere von Buße und Eucharistie, ausschließt, eine Maßnahme, die um der Heilssendung der Kirche willen nicht nach Willkür aufrechterhalten werden kann, sondern nach Aufgabe der Verhärtung aufgehoben werden muß. Die Unterscheidung zwischen kleinem und großem Bann ist aufgegeben. Allein das alte *anathema* lebt noch fort als Bezeichnung für den feierlich nach dem »Pontificale Romanum« ausgesprochenen Bann, dem jedoch keine besonderen Rechtswirkungen zukommen (c. 2257 § 2). Es gibt daher nur eine Gestalt des Kirchenbannes, dessen Wirkungen aber bald schwächer, bald stärker sind, so daß man von verschiedenen Erscheinungsformen des einen Kirchenbannes sprechen muß.

a) *Verschiedene Publizität.* Die Exkommunikation kann Tat- oder Urteilsstrafe sein. In dem einen Falle tritt der Bann mit Begehen der Tat von selbst ein, in dem anderen Falle erst nach fruchtloser Warnung auf Grund eines richterlichen Urteils oder einer Strafverfügung. Dem wegen eines geheimen Vergehens selbsttätig eingetretenen Bann haftet eine gewisse Unsicherheit an. Er ist zwar im inneren wie im äußeren Bereich verbindlich, allein der Gebannte ist im äußeren Bereich von allen entehrenden Strafwirkungen solange entschuldigt, bis der Straffall tatsächlich offenkundig geworden ist. Die vollen Strafwirkungen hat allein der durch Spruch verhängte oder (als selbsttätig eingetreten) festgestellte Bann (vgl. c. 2259 § 2, 2260 § 1, 2261 § 3, 2264, 2265 § 2, 2266).

b) *Nach dem Verkehrsverbot* wird zwischen Gebannten, die geduldet *(tolerati)* und zu meiden *(vitandi)* sind, unterschieden. *Vitandus* ist außer im Falle des c. 2343 § 1 nur, wer durch Spruch ausdrücklich als *vitandus* erklärt ist. Der gesellschaftliche Verkehr mit den *tolerati* ist

erlaubt, mit den *vitandi* nicht (außer für Ehegatten, Eltern, Kinder und Untergebene). Außerdem verliert der *vitandus* alle Ämter, Würden und jeden Versorgungsanspruch (c. 2266); diese Strafwirkungen haben jedoch rein vindikativen Charakter, liegen also nicht im Wesen des Bannes.

2. *Die Rechtswirkungen der Exkommunikation* sind hauptsächlich geistlicher Art. Der Gebannte hat kein Recht auf Teilnahme am Gottesdienst, ausgenommen das Anhören der Verkündigung des Gotteswortes; die bloß passive Teilnahme eines *toleratus* kann hingenommen werden, nicht die eines *vitandus* (c. 2259). Der Gebannte ist ausgeschlossen von den →Sakramenten und Sakramentalien, sowohl hinsichtlich des Empfanges (c. 2260, 2265 §1 n. 3) wie des Vollzuges und der Spendung (c. 2261). Dieser Ausschluß ist komplexer Natur, teils liegt bloß eine Behinderung des erlaubten Handelns, teils ein Entzug der Befähigung vor. Die Eigenart der Exkommunikation zeigt sich namentlich darin, daß der Gebannte nicht fähig ist, das Sakrament der Buße zu empfangen, und folglich nicht Glied der eucharistischen Tischgemeinschaft sein kann. Darin liegt der Wesenskern des Bannes, woran sich auch nach Auflösung der alten Verbindung von Bann und Buße nichts gewandelt hat und auch nicht wandeln kann. Sakramentstheologisch ist dies darin begründet, daß die Buße Heimholung in den Schoß der Kirche und die Feier der Eucharistie sichtbare Darstellung der Kirchengemeinschaft ist. Vollzug und Spendung der Sakramente werden in ihrer Wirksamkeit vom Banne nicht berührt, soweit die Weihegewalt im Spiele ist; soweit es sich um die Hirtengewalt handelt, wird die Gewalt erst mit dem Ausspruch des Bannes entzogen, aber selbst hier nicht ohne Ausnahmen. Der Gebannte ist ferner ausgeschlossen von den Ablässen und öffentlichen Fürbitten (c. 2262), von den kirchlichen Ehrendiensten (c. 2263), von Ämtern und anderen erworbenen Rechten (c. 2263–2266), von der Ausübung von Wahl-, Präsentations- und Nominationsrechten (c. 2265 §1 n. 1 §2) und wird unfähig zur Erlangung von Ämtern und Vorrechten (c. 2265 §1 n. 2 §2).

3. *Theologische Problematik*. Der Kirchenbann ist wesensgemäß eine Aus-Gemeinschaftung *(ex-communicatio)*, und dies geschieht an einer Person, die durch die →Taufe unzerstörbar Glied der Kirche geworden ist. Man wird diesen Sachverhalt nur dann theologisch richtig bewältigen, wenn anerkannt wird, daß Kirchengliedschaft ein mehrschichtiger Begriff ist. Die Wirkungen des Bannes liegen nicht im Bereich der durch die Taufe begründeten konstitutionellen, sondern in der darauf aufbauenden tätigen Gliedschaft. Der Bann nimmt nicht das Personsein in der Kirche (c. 87); d. h. die kirchliche Rechtsfähigkeit, die von der Gliedschaft zwar rein terminologisch, aber nicht sachlich trennbar ist, bleibt in aktiver und passiver Hinsicht bestehen. Das Weiterbestehen der Gliedschaftspflichten ist unstreitig; deren Erfüllung ist nur insoweit gehindert, als es sich gleichzeitig um die Ausübung von Gliedschaftsrechten handelt. Das Weiterbestehen der akti-

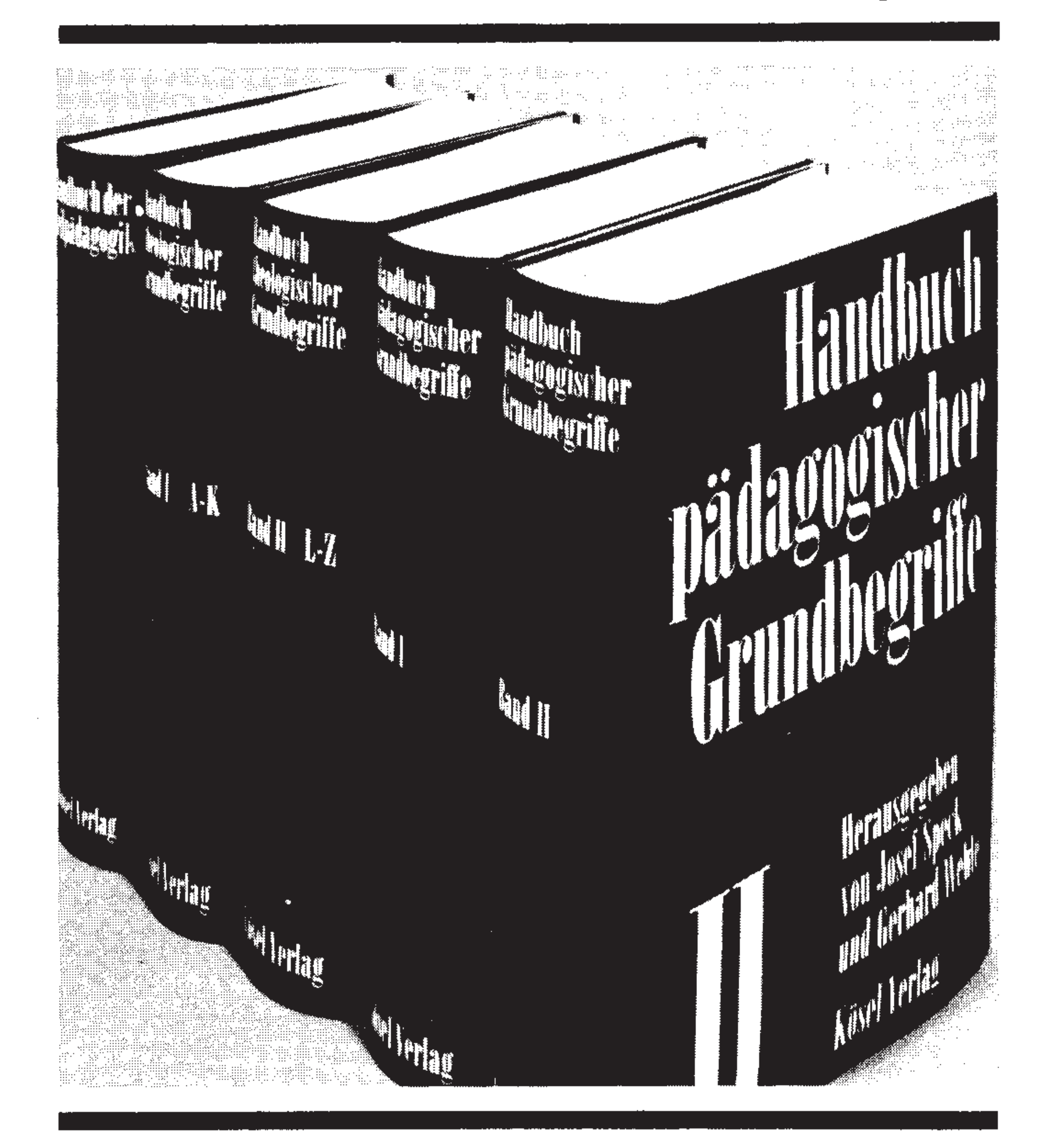
ven Rechtsfähigkeit zeigt sich zunächst grundlegend darin, daß dem Gebannten mit der Aufgabe der Verhärtung ein Anspruch auf Lossprechung erwächst, was rechtslogisch undenkbar wäre, wenn der Bann die aktive Rechtsfähigkeit zerstörte. Von den Gliedschaftsrechten trifft der Bann nur jene, die das Gesetz ausdrücklich nennt, und jeweils bloß mit der Wirkung, die das Gesetz angibt. Grundsätzlich ist festzustellen, daß Befähigungen göttlichen Rechtes nicht entzogen, sondern bloß in der Ausübung behindert werden können; Befähigungen kirchlichen Rechtes können ganz entzogen werden, aber die Kirche begnügt sich oft mit einem bloßen Ausübungsverbot. Gleiches gilt für die durch rechtserhebliches Handeln erworbenen kirchlichen Rechte; es kann z. B. ein gebannter Amtsinhaber gewisse Hoheitsakte wirksam setzen (vgl. c. 2264). Die Exkommunikation bewirkt, selbst in ihrer schärfsten Erscheinungsform, keinen Totalausschluß aus der Kirche. Der Gebannte bleibt konstitutionelles Glied der Kirche, aber im Bereich der tätigen Gliedschaft ist er im wesentlichen nicht mehr aktives, sondern bloß passives Glied. Daran wird deutlich, daß die Kirche kein Verein ist, aus dem man austreten und ganz ausgeschlossen werden kann, sondern das neue Gottesvolk, in das man im Gottesgeschehen der heiligen Taufe hineingeboren wird und in dem man wenigstens wurzelhaft immer bleibt.

F. Kober, Der Kirchenbann. Tübingen 1863; E. Eichmann, Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters. Paderborn 1909; J. Döller, Der Bann (Herem) im Alten Testament und im späteren Judentum, in: ZKTh 37 (1913), 1–24; J. Hempel, Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen, in: Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft (Neue Folge) 4 (1925), 20–110; B. Poschmann, Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums. München 1928; J. A. Jungmann, Die lateinischen Bußriten und ihre geschichtliche Entwicklung. Innsbruck 1932; A. Amanieu, Anathème, in: DDC I (1935), 512–516; B. Poschmann, Paenitentia secunda. Bonn 1940; J. Gaudemet, Notes sur les formes anciennes de l'excommunication, in: RevSR 23 (1949), 64–77; K. Hofmann, Anathema, in: RAC I (1950), 427–430; A. Gommenginger, Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft?, in: ZKTh 73 (1951), 1–71; K. Schubert, Die jüdischen und judenchristlichen Sekten im Lichte des Handschriftenfundes von 'En Fešcha, in: ZKTh 74 (1952), 1–62; K. Mörsdorf, Der Rechtscharakter der iurisdictio fori interni, in: MThZ 8 (1957), 161–173; W. Doskocil, Der Bann in der Urkirche. München 1958; E. Eichmann – K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts III, Paderborn [9]1960, 382 bis 389.

K. Mörsdorf

S. Hübner, Kirchenbuße und Exkommunikation bei Cyprian, in: ZKTh 84 (1962), 49–84; L. de Naurois – A. Scheuermann, Der Christ und die kirchliche Strafgewalt. München 1964; R. A. Strigl, Das Funktionsverhältnis zwischen kirchlicher Strafgewalt und Öffentlichkeit. München 1965; W. Doskocil, Exkommunikation, in: RAC VII (1966), 1–22; P. Huizing, Delikte und Strafen, in: Concilium 3 (1967), 657–664; B. Löbmann, Die Reform der Struktur des kirchlichen Strafrechtes, in: Ecclesia et Ius. Festgabe f. A. Scheuermann. Paderborn 1968, 707–726.

Handbücher im Kösel-Verlag



Das ›Handbuch pädagogischer Grundbegriffe‹ ist ein unentbehrliches Nachschlagewerk und Arbeitsbuch für alle Erziehungswissenschaftler und Pädagogikstudenten, für Lehrende und Studierende der Nachbardisziplinen, für alle in der Praxis stehenden Lehrer und Erzieher und für diejenigen, die außerhalb der Schule in Beruf und Familie pädagogische Entscheidungen zu treffen haben.

Philosophie / Literatur / Wissenschaft der Antike

dtv-Lexikon der Antike

Philosophie, Literatur, Wissenschaft
In vier Bänden
Zusammengestellt aus dem ›Lexikon der Alten Welt‹ des Artemis Verlages.
Das neue Nachschlagewerk gibt Auskunft über Kultur und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Antike, des Alten Orients und des frühen Christentums.
Mit ausführlichen Literaturangaben
Kunststoffeinband
Jeder Band DM 6,80

dtv-Lexikon der Antike
Philosophie Literatur Wissenschaft Band 1
A-Din

dtv-Lexikon der Antike
Philosophie Literatur Wissenschaft Band 2
Dio-Kor

dtv-Lexikon der Antike
Philosophie Literatur Wissenschaft Band 3
Kos-Plo

dtv-Lexikon der Antike
Philosophie Literatur Wissenschaft Band 4
Plu-Z

dtv-Lexikon der Antike



Neudrucke älterer Werke, Standardwerke der modernen Wissenschaft,

Friedrich Nietzsche:
Umwertung aller Werte
Band 1

dtv
Wissenschaftliche
Reihe

Denis Diderot:
Enzyklopädie
4026 / DM 4,80

Friedrich Nietzsche:
Umwertung aller Werte. Zwei Bände
4027/4028 / je DM 6,80

Jules Marouzeau:
Das Latein
4029 / DM 3,80

Leopold Hirschberg:
Der Taschengoedeke. Zwei Bände
4030/4031 / je DM 6,80

Margaret Mead:
Jugend und Sexualität in primitiven Gesellschaften. Drei Bände
4032/4033 / je DM 3,80
4034 / DM 4,80

Arnold J. Toynbee:
Der Gang der Weltgeschichte. Vier Bände
4035–4038 / je DM 6,80

Louis Fischer:
Das Leben Lenins. Zwei Bände
4045/4046 / je DM 8,80

Friedrich Waismann:
Einführung in das mathematische Denken
4050 / DM 3,80

Wissenschaftliche Reihe



Psychologisches Wissen in Stichworten

Nach dem dtv-Lexikon, den dtv-Atlanten eine neue Edition im Angebot der erfolgreichen Nachschlagewerke des Deutschen Taschenbuch Verlages: das dtv-Wörterbuch zur Psychologie. Ein handliches und exaktes Kompendium für den Psychologen und den interessierten Laien.

**James Drever/
Werner D. Fröhlich:
dtv-Wörterbuch
zur Psychologie
Kunststoffeinband
3031 / DM 6,80**

Mit über 1700 Stichworten zur angewandten und theoretischen Psychologie, Literaturhinweisen und einem Verzeichnis der englischen Termini. In der instruktiven Einleitung: Erläuterungen des Wissenschaftsgebiets und der Fachliteratur, die zum Studium der Psychologie notwendig ist.

dtv
Wörterbuch
zur
Psychologie

James Drever
W.D. Fröhlich

dtv-Wörterbücher



Das Handbuch enthält 157 Artikel
zu Grundbegriffen der modernen Theologie,
ihre biblische Begründung,
geschichtliche Entfaltung und
systematische Darstellung.
Mit umfangreichen Literaturangaben
nach dem neuesten Stand.
»Adam« bis »Exkommunikation«



Deutscher
Taschenbuch
Verlag